سرگذشت غزالی

یعنی

امام غزالیؒ

کی

المنقذ من الضلال

کا اُردو ترجمہ از

مولانا محمدؐ حنیف ندوی

مع مقدمہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور۔ پاکستان

امام غزالیؒ کی ''المنقذ من الضلال'' دنیا کی ان چند کتابوں میں سے ہے جو اپنی افادیت اور اہمیت کے اعتبار سے بڑی بڑی مجلدات پر بھاری ہیں۔ اس میں غزالیؒ نے آگسٹن کی طرح اپنے فکری و نظری انقلاب کی نہایت دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ کس طرح انہوں نے جبہ و عبا اور مسند و دستار کی زندگی ترک کر کے گلیم و فقر کی روش اختیار کی اور اپنے لیے تصوف کو بطور آخری نصب العین اختیار کیا۔ جہاں آگسٹن کے ''اعترافات'' رطب و یابس ہر قسم کے مضامین پر مشتمل ہے، وہاں غزالی اپنے موضوع سے ذرا بھی نہیں ہٹتے۔

اس چھوٹی سی کتاب میں معارف و معانی کا گنجینہ پنہاں ہے جس کی قدر کچھ اہل نظر ہی جانتے ہیں۔ اس میں مصنف نے تمام رائج الوقت مذہبی و فکری اقدار کا از سر نو جائزہ لیا ہے اور اذعان و بصیرت کی بالکل ہی نئی بنیادوں کی نشان دہی کی ہے۔ سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تصور نبوت کو نہایت ہی معقول اور سلجھے ہوئے حقیقت پسندانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

سرگذشت غزالی اس کتاب کا اُردو ترجمہ ہے۔ فاضل مترجم نے اپنے مبسوط مقدمہ میں جہاں اُس دور کے عقاید و افکار اور ان میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے، وہاں ''سرگذشت'' کے مضامین پر اس طریق سے نظر ڈالی ہے کہ جس سے ان کی عظمت و اہمیت اور نکھر کر فکر و بصر کے سامنے آ گئی ہے۔

5/50 روپے

سرگزشتِ غزالیؒ

یعنی

غزالی کی شہرۂ آفاق کتاب ’المنقذ‘ کا ترجمہ اور مبسوط مقدمہ

از

مولانا محمد حنیف ندوی

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور

جملہ حقوق محفوظ

طبع اول - جولائی ۱۹۵۹ تعداد ۱۱۰۰

طبع دوم - جون ۱۹۶۹ تعداد ۱۱۰۰

محمد اشرف ڈار (سیکرٹری) نے باہتمام

فہرستِ مضامین

—— ہیوم کی تشکیک کا پس منظر —— غزالی نے تعلیل کا کیوں انکار کیا —— نبوت اور سلسلۂ تعلیل کا انکار —— سلسلۂ تعلیل اور نظامِ کائنات —— کیا غزالی کا جواب تسلی بخش ہے؟ —— نفسِ مسئلہ کی نزاکت —— اس موقف کی خطرناکیاں دو مختلف تقاضے —— کیا نبوت قابلِ فہم ہے؟ —— قرآن کا تصورِ نبوت اور ابعادِ ثلاثہ —— نبوت کی تشریح قانونِ ربوبیت کی روشنی میں —— سوویٹ مین کی غلط فہمی —— غزالی کی تصریحات۔ انسان کا نفسیاتی تجزیہ —— سرچشمۂ نبوت کا سراغ —— مذہب و فلسفہ میں فرق —— سرگزشت کے مضامین پر ایک طائرانہ نظر —— سرگزشت کی خصوصیات —— غزالی کا اندازِ تحقیق ایک ہے اور کا اندازِ تحقیق ہے —— اس کا سبب —— علم کے اپنے پیمانے —— تشکیک کی نوعیت۔ ایک اعتراض کا جواب —— علم الکلام کی بے چارگی —— دو عظیم حقیقتیں —— کیوں مسلمانوں نے کسی مثبت فلسفہ کی بنیاد نہیں ڈالی؟ —— ریاضی، منطق اور فلسفہ پر غزالی کی تنقیدات —— طبیعت اور فاطرِ طبیعت میں فرق۔ بے کراں کی محرومی —— عقائدِ کفریہ کی تفصیل —— حشرِ اجساد اور حکما۔ کیا ان کی تشریح تسلی بخش ہے؟ —— علمِ الٰہی کی وسعتیں۔ کیا علم جبر کا مقتضی ہے؟ ایک اہم سوال —— ایک اور صورت —— حق کا معیار خود حق ہے —— مباحات و محظورات کے پیمانے یکساں نہیں —— معجزات کب مؤثر ثابت ہو سکتے ہیں —— گروہِ صوفیا سے حسنِ ظن کی وجہ۔

۲ — سرگزشتِ غزالی   از صفحہ ۱۰۹ تا ۱۸۸

تبدیلی و انقلاب کے اسباب و دواعی —— ادیان و مذاہب کی نیرنگی —— میرے دائرۂ تحقیق کی وسعتیں —— جوانی کے آغاز ہی سے تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ چکی تھیں —— حقیقی علم کی تعریف —— مداخلِ سفسطہ —— کیا حسیات قطعی ہیں؟ حاسۂ بصر کی کرشمہ سازی —— خواب اور موجودہ دنیا کی حقیقتیں —— یہ تشکیک حال کے اعتبار سے تھی مقال کے اعتبار سے نہیں —— متلاشیانِ حق کی قسمیں۔

— علم الکلام (اس کے مقصود حاصل پر تنقید) — علم الکلام سے نفسِ فن کا مقصد تو پورا ہوتا ہے مگر میرے شک کی بیماری دور نہیں ہوتی — متکلمین نے فکر و استدلال کے جن حربوں کو استعمال کیا ان میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ وہ تو انھیں کے مسلّمات تھے جن کو ان پر پلٹ دیا گیا — فلسفہ — فلسفہ کی تحصیل میں مَیں اساتذہ کی منّت کشی سے آزاد رہا — فلاسفہ کی قسمیں — ابن سینا اور فارابی ارسطو کے قابلِ اعتماد شارح ہیں — حکما و فلاسفہ کے علوم و فنون — منطقیات — منطق کا دین سے کوئی تصادم نہیں — منطقی دلیل و برہان کے بارہ میں جتنی چھان بین کرتے ہیں الٰہیات میں اسی نسبت سے متساہل ہیں — طبیعیات — طبیعیات میں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ اصل کارفرما طبیعت نہیں فاطرِ طبیعت ہے — الٰہیات — وہ تین مسئلے جن میں فلاسفہ کی تکفیر واجب ہے — سیاسیات — اخلاقیات — اخلاق میں فلاسفہ کا ماخذ الہامی کتابیں اور اولیائے سلف کے اقوال و کشوف ہیں — حق کا پیمانہ خود نفسِ حق ہے اہلِ حق نہیں — عارف کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں سے بھی حق کی تجلیات کو پالینے میں کامیاب ہو جاتا ہے — عوام کی ایک کمزوری — مذہبِ تعلیم اور اس کی فتنہ سامانیاں — عقل کی درماندگی — مخالف کی بھی صحیح بات مان لینا چاہیے۔ بلاشبہ دنیا کو ایک امام معصوم کی ضرورت ہے مگر وہ امامِ معصوم خود آں حضرت صلعم کی ذاتِ گرامی ہے — جب انبیا سے سہو ہو سکتا ہے تو ائمہ معصومین سے کیوں نہیں؟ — معجزہ کب دلیل ہو سکتا ہے؟ اس کی پیچیدگیاں — پہلے بیماری متعین کیجیے پھر علاج پر غور ہوگا — تعلیمیہ کے پاس نصبِ امامت پر کوئی عقلی دلیل نہیں۔ فیثا غورث کے رکیک فلسفہ کا تتبع — صوفیا کا طریقِ حق — تصوف علم و عمل کی راہ ہے صرف علم نہیں۔ سکر و مستی کو جاننا اور شے ہے اور سکر و مستی سے دوچار ہونا شے دیگر — تقویٰ کی حقیقت، اور اخفائے نفس

— امدادِ غیبی سے زبان بند ہوگئی — قیاس آرائیاں — وطن کی یاد — فنا فی اللہ سلوک کا پہلا زینہ ہے — تصوف کی ضرورت — علم، ذوق اور ایمان — حقیقتِ نبوت — جوہرِ انسانی کو اولی اولی سادہ حالت میں پیدا کیا گیا — حسِ لامسہ کی بیداری — حاسۂ بصر وسمع اور ذوق کی تخلیق — ایک نیا انداز — عقل وشعور سے آگے کا قدم — نبوت کا تعلق خواب اور رویا سے — نبوت عقلیات سے آگے کا مقام ہے — منکرینِ نبوت کی قسمیں — خواب اور رویا کے سوا نبوت کی تصدیق کا اور کوئی ذریعہ نہیں — پیغمبر کے حالاتِ زندگی اس کی نبوت پر دلالت کرتے ہیں — معجزاتِ خوارق بغیر دوسرے قرائن کے بیکار ہیں — علوم وفنون کی نشر واشاعت کے نئے داعیات — دس سال کی ریاضت سے معرفت وحکمت کے نئے نئے گوشے چشمِ بصیرت کے سامنے آئے — قلب کی حقیقت اس کے عوارض اور صحت مندیاں — عبادات میں افعال وحرکات کی کمی بیشی کا فلسفہ — اعمال میں تساہل کے اسباب — علما کا حال — فلسفہ اور اس کے اثرات — ابن سینا کی وصیت اور شراب نوشی — نشرِ علوم کی طرف دوبارہ رجوع — بادشاہ کا اصرار — اہلِ دل سے مشورہ طلبی — تعلیم وتدریس کے منصب کو دوبارہ اختیار کرنا جذبۂ ترک کے منافی نہیں — ضعفِ ایمانی اور اس کے مہالک کا علاج — حقیقتِ نبوت اور عقل کی نارسائی — افیون کی مثال — رویائے صادقہ کی مثال — نقوش کی مثال — فلسفہ زدہ اشخاص کا ذہنی تضاد — امورِ نبوت کا تجربہ ومشاہدہ ممکن ہے —

مقدّمہ

غزالی کی جامعیت

مرحوم شیخ مراغی نے کس قدر صحیح کہا ہے کہ "جب مختلف علما کا ذکر آتا ہے تو اس سے ذہن ان خصوصیات کی طرف منتقل ہوتا ہے جو ان میں بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں یا جن کی وجہ سے ان کو دوسروں پر امتیاز حاصل ہے۔ مثلاً جب ابنِ سینا اور فارابی کا نام آئے گا تو ان کی فلسفیانہ اور حکیمانہ حیثیت نکھر کر قلب و ذہن کے سامنے آجائے گی۔ ابن عربی کا تذکرہ ہوگا تو اس انداز کا تاثر ابھرے گا کہ کسی بلند پایہ صوفی کے حالات بیان کیے جا رہے ہیں۔ اسی طرح بخاری، مسلم، امام احمد بن حنبل کا مذکور ہوگا تو معلوم ہوگا حفظ و صدق کے اونچے پیمانوں کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جو معرفتِ رجال میں ملکۂ راسخہ رکھتے ہیں۔ لیکن غزالی کا معاملہ اس سے جدا ہے۔ ان کا نام آتا ہے تو محسوس ہوتا ہے کسی ایک ہی آدمی کا ذکر نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ بیک وقت کئی اشخاص زیرِ بحث ہیں جن میں کا ایک ایک علم و فضل کی مستقل بالذات اقلیم کا تاجدار ہے۔"

وہ ایک ہی وقت میں ایک ماہر صوفی بھی ہیں۔ آزاد اور جسور فقیہہ و متکلم بھی، اور عقیدۂ اہل السنّت کے ایسے پرجوش حامی و ناصر بھی کہ حجت الاسلام کا اعزاز گویا انھیں کے لیے وضع ہوا ہے۔ یہی نہیں ان کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی اصلاح کے بارے میں بھی ان کی ژرف نگاہی مسلّم ہے۔ چنانچہ یہ اس سے بھی واقف ہیں کہ قلب و ذہن کے خطرات کی کیا نوعیت

ہے اور فکر وراسے ہیں کہاں کہاں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں فلسفہ پر ان کی تنقید بھی لاجواب ہے اور یہ خوب جانتے ہیں اس میں شکوک وشبہات کی مقدار کتنی ہے اور استواری ومعقولیت کی کمیت کس درجہ ہے۔

آپ اگر چاہیں تو مختصر الفاظ میں یوں کہہ لیجیے آدمی کیا ہے اچھی خاصی انسائیکلو پیڈیا (موسوعہ) ہے۔ لیکن کیا غزالی کی عظمت صرف ان کے علم و فضل ہی پر منحصر ہے؟ اور ان کی بزرگی محض اس بنا پر ہے کہ فقہ اور اصولِ فقہ میں ان کا کیا پایہ تھا۔ یا فلسفہ وعلومِ عقلیہ میں انھوں نے کتنی مہارت پیدا کر لی تھی؟ نہیں یہ وہ دور ہے جس میں نظام الملک کی علم دوستی نے بغداد سے لے کر نیشاپور تک مدارسِ دینیہ کا ایک سلسلہ قائم کر رکھا تھا اور امام الحرمین علامہ جوینی کے فیوضِ تربیت سے سیکڑوں اہلِ علم بہرہ مند ہو کر علوم وفنون کی خدمت میں مصروف تھے۔

سلجوقیوں کا یہ عہد ایسا سازگار اور زریں تھا کہ اس میں قحط الرجال کی شکایت نہیں کی جا سکتی۔

غزالی کی عظمت کا اصلی راز

ان کی بڑائی کا راز دراصل اس میں پنہاں ہے کہ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے تلاشِ حقیقت میں سفر و بادیہ پیمائی کی زحمتیں برداشت کیں۔ مروّجہ علوم وفنون کا ازسرِ نو جائزہ لیا، تقالید و رسوم کو پھر سے پرکھا۔ مذاہب و فرق کی دقتِ نظر سے چھان بین کی۔ شک وریب کے دروازوں پر جرأت سے دستک دی اور بالآخر اس سچائی کو پا لینے میں کامیاب ہوئے جس کا کھوج لگانے کے لیے انھوں نے مسندِ درس کو چھوڑا تھا، اہل وعیال سے علیحدگی اختیار کی تھی اور جبّہ وعبا کے بجائے دلق وحصیر کو اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنایا تھا۔ اس زمانے میں وعظ وارشاد کے فوائد سے کنارہ کش ہونا اور درس وتعلیم کی مسندوں کو چھوڑ کر عزلت کی راہ لینا آسان نہیں تھا۔

جب کہ اس سے حکمرانوں کے ہاں رسائی اور تقریب کے مواقع میسّر ہوتے تھے۔ دولت و ثروت نچھاور ہوتی تھی، اور عوام میں عقیدت و نیاز مندی کی راہیں ہموار ہوتی تھیں۔ جیسا کہ اس عہد کی تاریخ سے اندازہ ہوتا ہے اور اس دَور کی کیا خصوصیت ہے۔ کسی دَور میں بھی سوا چند اہلِ حق کے کسی کو یہ توفیق ارزانی نہیں ہوئی کہ ان عہدوں، آسائشوں اور منصب و جاہ کے اعزازات کو کسی مقصد اور نصب العین کی خاطر ترک کر دے۔ تاہم اس کی اہمیت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب کوئی شخص ایسے انوکھے مقصد اور نصب العین کی خاطر چل کھڑا ہو جو پہلے سے متعین نہیں ہے اور اس منزل کی تلاش میں طرح طرح کی صعوبتوں کو جھیلنے کا عزمِ صمیم کرے جس کا وجود تک سرِ دست مشکوک ہے۔

غزالی کا اشکال

یعنی ایسے لوگ تو ملیں گے جنھوں نے یقین و اذعان اور ایمان و عقیدہ کی خاطر زندگی کی گراں قدر نعمتوں سے محرومی گوارا کی۔ لیکن غزالی کے سوا ایسے کتنے حضرات ہیں جن کو مجرد شک و ریب نے صحرا نوردی پر اُکسایا۔ یعنی ان کے سامنے یہ مسئلہ نہیں تھا کہ کچھ بندھے ٹکے عقیدوں کی حمایت کرنا ہے یا کچھ ایسے نصب العینوں کو عوام تک پہنچانا ہے جن کو یہ دل سے مانتے ہیں بلکہ ان کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ جس چیز کو اب تک مانتے چلے آئے تھے اور جن علوم و فنون اور عقائد و افکار کی تعلیم و تعلّم میں عمرِ عزیز کا ایک حصہ صرف فرمایا تھا، ان کی حقانیت ان کی نظروں میں مشکوک ہوگئی ہے۔ اب فقہ کی موشگافیوں سے ان کی تسکین نہیں ہوتی۔ علم الکلام کی نکتہ آفرینیاں ان کی پیاس نہیں بجھاتیں۔ تعلیمیہ کے عقائد میں ان کو کوئی ایسی چیز نہیں ملتی کہ جس سے قلب و ذہن کی خلش دُور ہو سکے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ فلسفہ کے وہ مسلّمات جن کو ابن سینا اور فارابی نے استواری بخشی تھی اپنا اعتبار کھو بیٹھے تھے۔

شک و ریب کے حدود۔ کیا حواس پر اعتماد جائز ہے؟

شک وریب نے اس درجہ دل و دماغ پر قابو پا لیا تھا کہ فکر و عقل کی کوئی قدر بھی ان کے ہاں مسلّم نہیں رہی تھی۔ حتیٰ کہ محسوسات تک کی حقانیت میں انھیں شبہ تھا اور اس چیز کے ماننے میں بھی انھیں تامل تھا کہ حواس کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ قابلِ یقین ہیں۔ اس شبہ کے کیا اسباب تھے اس کی تفصیل انہی کی زبانی سنیئے:

من این الثقة بالمحسوسات و اقواها حاسة البصر وهی تنظر الی الظل فتراه واقفا غیر متحرك وتحکم بنفی الحرکة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك و انه لم یتحرك دفعة وبغتة بل علی التدریج ذرة ذرة حتی لم تکن له حالة وقوفٍ وتنظر الی الکوکب فتراه صغیرا فی مقدار دینار ثم الادلة الهندسیة تدل انه اکبر من الارض فی المقدار

(المنقذ من الضلال ص۱)

محسوسات پر بھی کیونکر بھروسہ کیا جائے، جب کہ ان میں قوی تر حاسہ بصر ہے۔ اور اس کی یہ کیفیت ہے کہ جب یہ سایہ کو دیکھتا ہے تو سکون کی حالت میں جس میں کوئی حرکت و جنبش نہیں۔ لہذا اس کو ساکن ہی سمجھتا ہے۔ پھر تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے سایہ تو برابر حرکت کر رہا ہے ہاں اس کی حرکت دفعۃً اور اچانک نہیں ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ اور بتدریج ہوتی ہے اور مطلق سکون تو کبھی نہیں ہوا۔ اسی طرح یہ حاسہ ستارہ کو دیکھتا ہے تو اسے یہ بہت چھوٹا نظر آتا ہے گویا ایک دینار سے زیادہ اس کا حجم نہیں۔ لیکن پھر ہندسی دلائل سے پتہ چلتا ہے یہ تو زمین سے بھی کہیں بڑا ہے۔

عقل و ادراک پر کس حد تک اعتماد کیا جا سکتا ہے

محسوسات میں شبہ کی گنجائش اس بنا پر نکل سکتی ہے کہ ہر ہر حاسہ کے لیے کچھ

شرائط و مناسبات ہیں جب تک وہ نہ پائے جائیں ان کے نتائج و مدرکات کا قطعی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً حاسۂ بصر ہی کو لیجیے اس کے نتائج کی قطعیت وصحت اس پر مبنی ہے کہ جس چیز کو آپ دیکھ رہے ہیں کیا اس کا ہر ہر حصّہ آپ کے سامنے ہے۔ کیا آپ میں اور اس میں اتنا ہی فاصلہ ہے جتنا کہ صحتِ نتائج کے لیے درکار ہے۔ اور کیا روشنی کی کافی مقدار موجود ہے؟ اور کوئی چیز درمیان میں حائل تو نہیں۔ ان میں اگر کوئی شرط بھی نہیں پائی جائے گی تو نتائج کی صحت میں شک پیدا ہو سکتا ہے، لیکن عقلیات و ریاضیات تو بہر حال قطعی ہیں۔ دو اور دو ہمیشہ چار ہوں گے اور دس کا عدد بہر آئینہ تین اور چار سے زیادہ ہی اشیاء پر مشتمل ہو گا۔ غزالی کہتے ہیں میں نے جب اس حقیقت پر غور کیا تو کسی حد تک مطمئن ہونا چاہا مگر حواس نے آگے بڑھ کر اعتراض کیا:

بم تأمن ان تکون ثقتک بالعقلیات کثقتک بالمحسوسات
(المنقذ من الضلال ص ۶۲)

کہ جناب! کہیں یہاں بھی اعتماد کا وہی حشر نہ ہو جس کا تجربہ محسوسات میں ہوا۔

کیونکہ محسوسات کے معاملے میں یہی تو ہوا کہ آپ نے حواس کے اخذ کردہ نتائج کو تسلیم کر لیا اور قابل اعتماد گردانا۔ آپ دیکھ چکے ہیں اگر تقاضائے عقل آپ کی دست گیری نہ کرتا تو یہ نتائج صحیح ہی رہتے لیکن اس نئے تقاضا کی روشنی میں آپ نے مجھے جھٹلایا۔ یہاں بھی اچھی طرح دیکھ لیجیے کہیں کوئی اور تقاضا ابھر کر اس تقاضائے عقل کی تکذیب نہ کر دے کیونکہ یہ عین ممکن ہے:

فلعل وراء ادراک العقل حاکماً اٰخر اذا تجلی کذب العقل فی حکمہ
(المنقذ من الضلال ص ۶۲)

شاید ادراک عقل کے سوا کوئی اور حاکم اور تقاضا بھی موجود ہو جو واضح ہونے پر خود عقل کے فیصلوں کو جھٹلا دے۔

شک و ریب کے دواعی کیونکر اُبھرے

غزالی شک و ریب کی ان گہرائیوں تک کیونکر پہنچے جب کہ ان کی تربیت ایک راسخ العقیدہ مسلمان کی حیثیت سے ہوئی تھی۔ ان کے والد جو ایک متدین اور صوفی آدمی تھے، دل میں یہ آرزو رکھتے تھے کہ ان کا یہ برخوردار بڑا ہو کر دین کا مبلغ و واعظ بنے۔ چنانچہ مرتے وقت ان کی تعلیم و تربیت کے بارے میں انھوں نے باقاعدہ وصیت کی اور ان کی تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا۔ پھر ان کو جو اساتذہ ملے وہ بھی اپنی دینی و علمی جلالتِ قدر میں کم نہ تھے۔ راذکانی اور امام الحرمین کا نام کون نہیں جانتا لیکن اس کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ یہ تقلیدی عقائد پر اکتفا نہ کر سکے۔

شبہ اوّل اوّل یوں پیدا ہوا کہ جب انھوں نے غور و فکر کا آغاز کیا تو دیکھا ان کے چاروں طرف حربِ آرا اور اختلافِ مذہب و ملّت کا ایک طوفان بپا ہے۔ اشعری معتزلی سے دست و گریباں ہے۔ فلسفی متکلم سے برسرِ پیکار ہے اور تعلیمیہ یا سنّی فقہا اپنے اپنے گروہوں اور عصبیتوں کو حق بجانب ٹھہرانے کی فکر میں غلطاں و پیچاں ہیں۔ قدرتاً ایسے مرحلہ پر غزالی ایسے ذہین و فریس انسان کے دل میں اس خلش نے سر اٹھایا کہ یا اللہ ان میں برسرِ حق کون ہے؟ کس کو سچا کہیں اور کس کو جھوٹا قرار دیں اور پھر جب ایک ایک پر تنقید و اعتراض کی غرض سے توجہ فرمائی ہو گی تو انھیں محسوس ہوا ہو گا کہ ان سب میں کچھ خامیاں اور خلل پائے جاتے ہیں۔ اس حقیقت کا اعتراف انھوں نے المنقذ کی ابتدائی سطروں ہی میں کیا ہے کہ خیالات و افکار کے اس بے پناہ اختلاف ہی نے ان کو تحقیق و جستجو پر آمادہ کیا۔ یہ شبہات جو پہلے پہلے مذہبی اور دینی داعیہ کے تحت ابھرے بالآخر اتنا پھیلے اور اتنی وسعت اختیار کی کہ فلسفہ کے تمام موضوع اس کی زد میں آ گئے۔ علم کسے کہتے ہیں؟ اس موڑ پر پہنچ کر انھوں نے

قدرتاً ضرورت محسوس کی کہ کیوں نہ ایسے علم کی تلاش و جستجو میں سرگرمی دکھائی جائے جو بالکل قطعی اور یقینی ہو۔ یہ یاد رہے کہ قطعی اور یقینی کا معیار ان کے نزدیک یہ نہیں کہ کچھ منطقی دلائل اس کی تائید کریں یا فقہی و کلامی مقدمات سے اس کی توثیق کی جائے بلکہ یقینی علم یہ اس کو کہتے ہیں جس کو پالینے کے بعد احتمال اور شک و شبہ کے بادل بالکل چھٹ جائیں اور حقیقت متشکل ہو کر سامنے آموجود ہو۔ ان کے اپنے الفاظ میں سنیئے کہ یہ کس نوع کے یقین کے متلاشی تھے۔

ینکشف فیہ المعلوم انکشافاً لا یبقیٰ معہ ریب ولا یقارنہ امکان الغلط والوھم ولا یتسع القلب لتقدیر ذالک
(المنقذ من الضلال ص۶۹)

اس میں معلوم اسی طرح منکشف ہو جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شبہ باقی نہ رہے اور نہ خطا اور لغزش کا کوئی امکان ہی اس کا مقارن ہو۔ بلکہ دل میں اس چیز کے لیے سرے سے گنجائش ہی نہ رہے کہ شبہات راہ پائیں۔

ظاہر ہے علم کی یہ نوعیت رسمی علوم و عقائد کے ذریعہ حاصل ہونے والی نہیں کیونکہ یہاں جو کچھ ہے وہ ظنی اور تقلیدی ہے چنانچہ فقہ سے لے کر کلام و فلسفہ تک ہر دعویٰ کسی نہ کسی دلیل کا محتاج ہے۔ کسی نہ کسی برہان کا مقتضی ہے اور اس کی صحت کسی نہ کسی منطقی قضیہ پر موقوف ہے۔ دلیل و قیاس اور منطق و برہان کا یہ حال ہے کہ جس چیز کا اثبات ان سے ممکن ہے اس کی تردید بھی دشوار نہیں۔ ان حالات میں غزالی تحقیق حق کے لیے ان راستوں کو قطعاً پسند نہیں کر سکتے تھے۔ علاوہ ازیں ان کو ان جماعتوں سے یہ شکوہ بھی تھا کہ ان کی سیرتیں اس درجہ پاکیزہ نہیں، اور ان کے دلوں میں یقین و اذعان کی وہ حرارت نہیں جو حنیفیں دنیا سے اٹھا کر روح و عقبیٰ کی بلندیوں پر فائز کر دے۔ فقہا کی ریاکاریوں سے، ان کی دنیا طلبی سے اور امرا و سلاطین کے ہاں خواہش تقرب سے وہ اتنے نالاں ہیں کہ احیا میں ان میں سے ایک ایک کی تفصیل لکھی ہے۔ اسی طرح متکلمین اور فلاسفہ سے بھی یہ خوش گمان نہیں لہٰذا ان کے سامنے یہ دعوے کہ رفع شک اور ازالہ ریب

کا ایک ہی قابلِ اعتماد طریق رہ جاتا ہے کہ وہ بجائے دلیل واستدلال کی پیچیدگیوں کے زندگی کا خود غیر جانبدارانہ تجزیہ کریں اور تمام روحانی واخلاقی اقدار کو پھر سے مشاہدہ وعرفان کی کسوٹیوں پر پرکھیں۔

رجوع بہ تصوّف۔ صوفیا کی اخلاقی پاکیزگی

اس طرح ان کی توجہ تصوف کی طرف مبذول ہوئی۔ سب سے پہلے جس چیز نے انھیں تصوّف کی طرف متوجہ کیا وہ صوفیائے کرام کا زہد وعفاف تھا۔ اس گروہ میں انھوں نے دیکھا کہ اخلاق وتزکیہ کی سطحیں اونچی ہیں اور زندگی بحیثیتِ مجموعی اس قابل ہے کہ انسان اس کی آرزو کرسکے۔ اس جماعت میں غزالی کو دونوں قسم کی خوبیاں نظر آئیں۔ ایک طرف تو ان کا دامنِ عمل دنیا طلبی کے داغ دھبوں سے بالکل پاک تھا اور ایسے اخلاقِ عالیہ سے یہ آراستہ تھے جو صرف حکما واولیا ہی کا حصہ ہوسکتا ہے۔ دوسری طرف ان کا علم ایسا صحیح ان کا عرفان ایسا آزمودہ اور اندازِ فکر ایسا حکیمانہ تھا کہ اس پر بھروسہ کرنا آسان تھا۔ ان کے اپنے الفاظ میں ان کے بارہ میں ان کا تاثر یہ تھا:

سیرتهم احسن السیر وطریقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازکی الاخلاق بل لوجمع عقل العقلاء وحکمة الحکماء وعلم الواقفین علی اسرار الشرع من العلماء لیغیروا شیئا من سیرهم واخلاقهم ویبدلوه بما هو خیر منه، لم یجدوا الیه سبیلا۔ فان جمیع حرکاتهم وسکناتهم فی

مجھے محسوس ہوا کہ انہی کی سیرت خوب تر ہے۔ انہی کا راستہ دوسرے راستوں کی نسبت زیادہ سیدھا ہے اور انہی کے اخلاق زیادہ پاکیزہ ہیں۔ بلکہ اگر تمام عقلا کی عقلیں اور سب حکما کی دانائیاں اور علمائے شریعت اور واقفانِ دین کے علوم اکٹھا کیے جائیں۔ تب بھی اس لائق نہ ہوں کہ ان کے اخلاق وسیرت کے مقابلہ میں کسی اخلاق وسیرت کو پیش کرسکیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی تمام حرکات

ظاھرھم و باطنھم مقتبسۃ من نور مشکوٰۃ النبوۃ ولیس وراء نور النبوۃ علی وجہ الارض نور یستضاء بہ۔

وسکنات مشکوٰۃ نبوت سے مستنیر ہیں اور نورِ نبوت کے سوا روئے زمین پر اور کوئی نور ہے ہی نہیں جس سے روشنی حاصل ہو سکے۔

تصوّف کا اشکال۔ یہ لوگ اصحابِ حال ہیں اصحابِ قال نہیں

ان وجوہ کے پیشِ نظر ان کا یہ فیصلہ تو بلا شبہ ٹھیک تھا کہ حق اور صداقت کی تلاش میں اس گروہ کے روحانی تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے لیکن اس میں ٹیڑھا اشکال یہ تھا کہ یہ لوگ اصحابِ اقاویل اور مصنّف نہیں تھے کہ اپنے احوال و مقامات کی پوری پوری تشریح کر سکیں یا یہ بتا سکیں کہ مشاہدہ و استغراق اور کثرتِ عبادت و ذوق سے انھیں کیا حاصل ہوا اور جسم و جاں نے اذیتیں جھیلنے، مصائب و محن برداشت کرنے اور بھوک اور پیاس کی کلفتوں سے دوچار ہونے کے بعد روح کی کن لذّتوں کو پایا۔ یہ دنیا ہی دوسری ہے۔ یہاں وعظ و تصانیف سے کام نہیں چلتا بلکہ یہاں ہر شخص کو براہِ راست میدانِ ریاضت میں کودنا پڑتا ہے، اور بے جان کتابوں کی صحبت میں نہیں بلکہ اہلِ دل کی رفاقتوں میں برسوں گذارنے پڑتے ہیں۔ اطاعت و بندگی کو معمول و عادت بنانا پڑتا ہے اور ریا و شہرت کے دواعی سے کلیۃً کنارہ کشی اختیار کرنی پڑتی ہے تب جا کر کہیں وہ مقام حاصل ہوتا ہے جہاں پیچ کر استدلال و شک کی جگہ یقین و اذعان کی روشنی ابھرتی ہے۔ لہٰذا یہ فیصلہ اگرچہ صحیح تھا لیکن اتنا آسان ہرگز نہیں تھا کہ غزالی فوراً اس پر عمل پیرا ہو جاتے کیونکہ انھوں نے اب تک زندگی کا جو انداز اختیار کر رکھا تھا، وہ اس تصوّر سے میل نہیں کھاتا تھا۔ ان کے بیسیوں تلامذہ تھے جو استفادہ کی غرض سے صبح و شام ان کے گرد جمع رہتے۔ نظام الملک ایسے چاہنے والے امرا تھے جو درس و تدریس پر آمادہ کرتے اور سیکڑوں عقیدت مند تھے جو مدح و ثنا کے پُل تیار کرتے۔ اس پر مستزاد یہ کہ تاہل کی جکڑبندیاں تھیں جو مجبور کرتیں اور

سخت رکاوٹیں بنتیں۔ انھوں نے اس ساری صورتِ حال کا ایمانداری سے جائزہ لیا اور ایک جرأتِ رندانہ سے دنیا و مافیہا کو ترک کر دینے کا عزمِ صمیم کر لیا اور حق کی تلاش و جستجو میں نکل کھڑے ہوئے۔ اس فیصلہ تک پہنچنے میں نفس نے کیا کیا فریب دیے اور کس کس طرح ان کو بہکانے کی کوششیں کیں اس کا نقشہ انھوں نے خود کھینچا ہے:

فلم ازل اتفکر فیہ مدۃ وانا بعد علیٰ مقام الاختیار اصمم العزم علی الخروج من بغداد ومفارقۃ تلک الاحوال یوماً واحل العزم یوماً واقدم فیہ رجلاً واوخر عنہ اخری، لا تصدق لی رغبۃ فی طلب الآخرۃ بکرۃ الا وتحمل علیہا جند الشہوۃ حملۃ فتفترھا عشیۃ۔ فصارت شہوات الدنیا تجاذبنی بسلاسلہا الی المقامِ ومنادی الایمان ینادی: الرحیل! الرحیل! فلم یبق من العمر الا قلیل وبین یدیک السفر الطویل وجمیع ما انت فیہ من العلم والعمل ریاءٌ وتخییل فان لم تستعد الآن للآخرۃ فمتی تقطع؟ فعند ذالک تنبعث الداعیۃ وینجزم العزم علی الھرب والفرار!

ثم یعود الشیطان ویقول ھذہ

میں اس معاملہ میں بڑا غور و فکر کرتا رہا اور اس وقت زمامِ اختیار میرے ہی ہاتھ میں تھی کبھی تو یہ ارادہ کرتا کہ بغداد چھوڑ دوں اور ان احوال سے کنارہ کش ہو جاؤں اور کبھی اس کو پھر فسخ کر دیتا۔ اگر ایک قدم اس طرف بڑھاتا تو دوسرا ہٹا لیتا۔ اگر طلبِ آخرت کی سچی تڑپ صبح کو ابھرتی تو شام کو خواہشات کا لشکر حملہ آور ہو کر اس کو دبا دیتا۔ اب یہ کیفیت ہو گئی تھی کہ دنیا کی شہوات اور ان کی زنجیریں تو سفر و بادیہ پیمائی سے روکتیں اور ایمان کی منادی کرنے والا یہ آواز دیتا: کوچ! کوچ! کیونکہ اب عمر بہت تھوڑی سی ہے اور جو سفر درپیش ہے وہ بہت دور کا ہے۔ اور علم و عمل کا یہ سارا ذخیرہ ریا و وہم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا تو اب اگر آخرت کے لیے تیار نہ ہوا تو پھر کب مستعد ہو گا اور اب اگر قطعِ علائق پر قدرت نہ پائی تو کب ان سے رستگاری حاصل کر سکے گا۔ ان خیالات کے آتے ہی ہرب و فرار کا داعیہ مضبوط ہوتا۔ اور عزم یہ طے کرتا

حال عارضة إياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم، ربما التفتت إليه نفسك ولا يتيسر لك المعاودة۔

کہ بس اب علیحدہ ہو ہی جانا بہتر ہے۔ پھر شیطان یہ کہتا کہ یہ تو عارضی کیفیت ہے۔ خبردار اس کی پیروی نہ کرنا یہ تو جلد ہی زوال پذیر ہونے والی ہے۔ اس وقت اگر تم نے اس کے بہکاوے میں آکر جاہ و منصب چھوڑ دیا اور اس ٹھاٹھ کو ترک کر دیا جو تمہیں بغیر کسی اندیشہ و تکدر کے حاصل ہے تو پھر یہ حاصل ہونے والا نہیں۔

اُفتادِ غیبی

غزالی اسی کشمکش میں تقریباً چھ ماہ تک گرفتار رہے۔ اتنے میں انھیں اس افتادِ ناگہانی کا سامنا کرنا پڑا کہ یکایک زبان بند ہو گئی اور اس طرح مجبوراً درس و تدریس کے مشغلوں سے دست بردار ہونا پڑا۔ اس زبان بندی کا غم اتنا ہوا کہ سخت بیمار ہو گئے، اور کھانا پینا یک لخت چھوٹ گیا۔ اب ہزار چاہا کہ عقیدت مندوں کو خوش کرنے کی خاطر ایک کلمۂ حوصلہ افزائی کہہ دیں لیکن نہ کہہ سکے۔ طبیبوں اور چارہ سازوں نے تشخیص کے بعد علاج سے مایوسی کا اظہار کیا اور کہا اس بیماری کا تعلق چونکہ قلب سے ہے اس لیے دوا سے اس کا اچھا ہونا مشکل ہے۔ یوں چپ چاپ پڑے رہنے سے غور و فکر اور ارادہ و عزم کی صلاحیتوں کو جلا ملی، اور وہ مشکل جو صحت کی حالت میں حل نہیں ہوئی تھی خلافِ توقع اس افتاد سے حل ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک دن یہ اپنے مال و دولت کو مستحقین میں تقسیم کر کے اور بچوں کے لیے کفاف و قوت کا اہتمام کر کے بیک بینی بغداد سے چل ہی پڑے۔

آغازِ سفر

پہلے پہل یہ شام آئے اور قریب دو سال تک یہاں رہے۔ اس کے بعد ان کی سیاحت کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ اس اثنا میں سوائے ریاضت ومجاہدہ اور خلوت وعزلت کے ان کو اور کوئی کام نہ تھا۔ ان کا خیال تھا جب تک تزکیۂ نفس کی کٹھن منزلیں طے نہ ہو پائیں گی، اخلاق وسیرت میں خوشگوار تبدیلی نہ ہو گی اور توجہ والتفات کی عنان پوری طرح اللہ کی طرف موڑی نہ جائے گی اور علم واذعان کی وہ کیفیت حاصل نہ ہو سکے گی جو مقصودِ اصلی ہے۔ چنانچہ دس بارہ برس کی سخت ریاضتوں اور مجاہدوں کے بعد وہ سعید گھڑی آ ہی پہنچی جب یہ اپنے واردات کے پیشِ نظر کہہ سکے کہ اللہ نے ان کے دل کو نور سے بھر دیا اور انھوں نے ایقان واذعان کی وہ دولت پائی جس کی آرزو میں دنیا بھر کے اعزازات کو ٹھکرایا تھا۔

کیا متصوفانہ معارف کو زبان کے پیمانوں میں بیان کرنا ممکن ہے؟

اس مقام پر پہنچ کر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غزالی نے فکر وخیال کی دولت میں جو اضافہ محسوس کیا اس کی تفصیلات کیا ہیں۔ نفس وقلب کی کن راہوں سے انھوں نے شک وریب سے پیچھا چھڑایا اور کس طریق سے یقین واذعان کی دولت سے مالامال ہوئے۔ مجاہدہ وریاضت سے قلب وذہن کے کون کون سے نئے ابواب کھلتے ہیں اور عرفان واذعان کی روشنی کا ہمارے مشاہدات وتجربات سے کیا تعلق ہے؟ یہ بات تو بہرحال سمجھ میں آتی ہے کہ غزالی ایسا جامع علوم شخص جب دنیا کے جھمیلوں کو چھوڑ دے گا اور ریاضت وعبادت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے گا تو اس سے ذہن وفکر کو انتہا درجے کی یکسوئی حاصل ہو گی اور وہ اپنے غیر معمولی وجدان (INTUITION) کو بیدار

کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے اور اس کے نتیجے میں ان پر ایسے ایسے اذعانات و معارف کی نقاب کشائی ہو گی جو عام حالات میں نہیں ہو سکتی لیکن کیا ایک عامی انسان بھی مجاہدہ و ریاضت کی برکت سے انہی افکار اور نتائج تک پہنچ سکتا ہے اور اس کے ذہن پر بھی متعین اور اونچے افکار کا مرتسم ہونا اس انداز سے ممکن ہے۔ یہ ہے فہم طلب نکتہ۔

غزالی اس قبیل کے سوالات کا کوئی جواب نہیں دیتے بلکہ ابن المعتز کا یہ شعر نقل کر کے کمال استغنا سے آگے بڑھ جاتے ہیں:

وکان ماکان مما لست اذکرہ　　　فظن خیرا ولا تسئل عن الخبر

کیونکہ ان کے نزدیک یہ ایسا عالم ہے جس کی وضاحت لسان وادب کے موضوعہ پیمانوں سے نہیں کی جا سکتی۔ جس طرح یہ ناممکن ہے کہ عقل و شعور کو حسیات کی اصطلاح میں بیان کیا جائے، اسی طرح یہ بھی دشوار ہے کہ وجدان اور ماورائے وجدان حقائق کو عقل و شعور کی اصطلاحوں میں ظاہر کیا جا سکے۔ ان کے نزدیک کائنات اور حقائق اشیا کا دامن صرف مادیات و عقل ہی تک سمٹا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کے آگے بھی حقیقت و وجود کی فرمانروائی ہے۔ اگرچہ ایک عامی اور مادہ پرست انسان کی ان تک رسائی نہیں۔ احیا میں انھوں نے تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ فہم و عقل کے وہ حسی حالات جو انسان کو دیے گئے ہیں ان سے مقصود درک اشیا نہیں ہے اور نہ یہ ان کے بس کا روگ ہی ہے کہ اعلیٰ روحانی اقدار و معانی پر قابو پا سکیں بلکہ سمع و بصر اور خرد و خیال ایسی محمود صلاحیتیں تو صرف اس لیے بخشی گئی ہیں کہ ان سے یہ روزمرہ کی ضروریات کا اہتمام کر سکے۔ یہ جاننے کے لیے کہ کائنات کیا ہے؟ خالق کا اس سے کیا تعلق ہے؟ اور اس کے بندوں پر کس نوع کے اخلاقی و دینی فرائض عائد ہوتے ہیں یا اس دنیا میں کیا حق ہے اور کیا باطل ہے، جن اور آلات کی حاجت ہے وہ مجاہدہ و ریاضت سے اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب قلب کا تزکیہ ہو جاتا ہے اور زندگی رذائل

اور ادنیٰ خواہشات سے رہائی حاصل کر لیتی ہے اس بنا پر غزالی کا یہ مطالبہ بجا ہے کہ اگر حقائق اشیا کی جستجو مقصود ہے تو دلیل سے الگ ہو کر اس لطف سے دوچار ہو کر دیکھو، اس زندگی کو آزماؤ اور اپنے فکر و اعمال سے یہ ثابت کر دو کہ تمھارے قلب کا آئینہ اب ایسا مجلی اور روشن ہو چکا ہے کہ عالم غیب کے انعکاسات اس پر اپنا سایہ ڈال سکتے ہیں۔ غزالی کا کہنا ہے کہ یہ سراسر ذوقی چیز ہے اس لیے اس کو ذوق ہی کی وساطت سے پانا ممکن بھی ہے۔ ان کا یہ تجزیہ کس قدر صحیح ہے کہ جس طرح ایک مریض کو صحت کی برکات نہیں سمجھائی جا سکتیں تاوقتیکہ وہ تندرستی کی نعمت کو پا لے، اور جس طرح ایک بھوکا نہیں جان سکتا کہ شکم سیری میں کیا مزے ہیں جب تک کہ وہ خود پیٹ بھر کر نہ کھالے اور جس طرح ایک ایسا شخص جس نے شراب نہیں پی نشہ و سکر کی کیفیتوں کا احاطہ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ پی کر بدمست نہ ہو جائے۔ ٹھیک اسی طرح وہ شخص اعلیٰ ادراکات سے متمتع نہیں ہو سکتا جس نے کہ زہد و عبادت کا مزہ نہیں چکھا، نفس کو رذائل سے پاک نہیں کیا، مجاہدہ و استغراق سے قلب و فکر کی گہرائیوں میں غوطہ زنی نہیں کی اور اس ذوق سے متذوق اور اس کیفیت سے متکیف نہیں ہوا جو جلب انوار کے لیے ضروری ہے۔

نبوّت کی حقیقت۔ ماورائے حدس کی تشریح

کوئی شخص بھی اس حقیقت کا انکار نہیں کر سکتا کہ جس طرح حسیات سے آگے فہم و شعور کا ایک عالم ہے اسی طرح اس کے آگے ایک عالم وجدان و حدس کا بھی ہے اور اس کی سرحد سے ایک اور عالم ادراک کے ڈانڈے ملتے ہیں جسے ہم ماورائے وجدان سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر معاملہ یہاں آکر رک نہیں جاتا بلکہ اس سے بھی آگے ایک عالم نبوّت کا ہے۔ ان میں باہمی ربط و اتصال کی نوعیت کیا ہے، یہ عقدہ لاینحل ہے اور خدائے علیم و خبیر ہی خوب

جانتا ہے کہ یہ عقدہ کب تک لاینحل رہے گا۔ ہمارے نزدیک اس منزل تک پہنچنے کے لیے انسان کو اس وقت تک صبر کرنا پڑے گا جب تک کہ یہ خارجی فتوحات سے سیر ہو کر باطن و نفس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا اور یہ محسوس نہیں کرتا کہ یہ بھی ایک عالم ہے اور علم و فن کی تگ و دو کا ایک ہدف اور نصب العین ہے اور اس لائق ہے کہ نفس و قلب کے ان مضمرات پر یہ غور کرے، اور ان عجائب و حقائق پر نگاہِ تحقیق ڈالے جو خود اس کے اندر ہیں۔ تصوف دراصل کچھ پہلے کی چیز ہے۔ ہمارے صلحا اور عرفا نے نفس و قلب کے جو تجربے کیے ہیں ان میں نقص یہ ہے کہ یہ واضح نہیں اور ان کی اس طرح تحلیل بھی نہیں ہوئی کہ ان کو ذاتی میلانات یا قومی و دینی اثرات سے الگ کر کے ایک سائنٹسٹ کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ عرفانِ حقیقت ایسی چیز نہیں جس کا خارجی ارتقا اور علوم و فنون کی تکمیل سے کوئی لگاؤ نہ ہو، بلکہ اس کے برعکس انسان کا علم جس قدر آفاق کے بارے میں زیادہ صحیح، استوار اور قابلِ اعتماد ہو گا اسی نسبت سے اس کا عرفانِ انفس و قلوب زیادہ واضح، زیادہ الفاظ و پیرایۂ بیان کی گرفت میں آنے والا اور زیادہ صاف ہو گا۔ یوں سمجھیے کہ اب وقت آیا ہے کہ موجودہ ترقیات کی روشنی میں روحانیات میں قدم رکھے اور اسی بھروسے، اسی اعتماد اور بصیرت کے ساتھ باطن کی طرف تحقیق و تفحص کے قدم بڑھائے جس طرح اس نے خارجی دنیا میں بڑھائے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس دور میں اگر کوئی ابو طالب، کوئی حارث محاسبی اور کوئی جنید و شبلی پیدا ہو تو وہ ایسا ہو گا کہ اس کی بولی عامی بھی سمجھ سکیں گے اور اچھی طرح جان سکیں گے کہ اس عالمِ دروں اور دنیائے باطن کے عجائب و خوارق کا کیا عالم ہے۔ یعنی ضرورت اس کی ہے کہ تصوف باطنی علوم و فنون (INNER SCIENCES) کی ایک شاخ قرار پائے اور ہمارے وہ علما جو مادیات میں الجھے ہوئے ہیں وہ مادہ و ذرہ کی تحقیق سے فارغ ہو کر علم و حقیقت کی طرف بھی مائل ہوں، اور اگر یہ نہ ہو پایا تو پھر غزالی تعبیر کی اس کوتاہی پر بالکل معذور ہیں کہ

"اس عالم میں جو کچھ گزرا ہے میں اس کا اظہار نہیں کرسکتا ہاں حسن ظن سے کام لو اور یہ نہ پوچھو کہ کیا پایا اور کیا سمجھا۔"

تمہید ذرا طویل ہوگئی ہے اور ہم نہیں چاہتے کہ قارئین اصل مباحث کی لطف اندوزیوں سے اتنے عرصے تک محروم رہیں۔ مگر اس کا کیا کیجیے کہ کچھ باتیں الجھی اور توجہ طلب اور تشنۂ تفصیل ہیں اس لیے لامحالہ اس طویل بیان کو طوعاً وکرہاً برداشت کرنا ہی پڑے گا۔ مثلاً غزالی نے اس کتاب میں خصوصیت سے تعلیمیہ کا ذکر کیا ہے۔ ان کے کیا حالات ہیں اور ان کے عقائد و افکار کی کیا تفصیل ہے۔ ان سوالات کو انھوں نے اس کتاب میں نہیں چھیڑا اور شاید یہ بات ان کے موضوع سے متعلق بھی نہیں۔ مگر پڑھنے والا جب تک یہ نہ جان لے کہ یہ طائفہ تاریخ کے صفحات پر کب اور کیوں نمودار ہوا اور اس کے افکار نے عجائب و نوادر کی کن کن صورتوں کو اختیار کیا اور ان میں کیا صحیح ہے اور کیا صحیح نہیں ہے اس وقت تک غزالی کی تنقید سے صحیح معنوں میں بہرہ مند نہیں ہوسکتا اور یہ معلوم نہیں کرسکتا کہ ان کی تردید کے لیے ان کا آسودہ اور پُر بہار قلم کیوں جنبش میں آیا۔ اسی طرح جب تک ان کے مخصوص فلسفیانہ خیالات کا مطالعہ نہ کیا جائے اور یہ نہ بتایا جائے کہ فکر و فلسفہ کی چمن آرائی میں ان کا کیا حصہ ہے اور ان کے ذوق جمالی نے کن نئے نئے گلستانوں کو جنم دیا ہے، اس وقت تک ان کی حکیمانہ عظمت کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ پھر کہیں کہیں تنقید کا حق محفوظ رکھتے ہوئے ان جواہر پاروں کو بھی اجاگر کرنا ضروری ہے جو کتاب میں جابجا بکھرے پڑے ہیں، اور کسی ایک ہی باب میں مذکور نہیں۔ بنابریں اصل مطالب کی طرف پائے شوق بڑھانے سے پہلے اجازت دیجیے کہ مندرجہ ذیل تین ابواب کی تفصیلات کم از کم نظر و بصر کے سامنے آ ہی جائیں:

۱۔ تعلیمیہ کے حالات و افکار

۲۔ فلسفۂ غزالی کی خصوصیات

۳۔ سرگزشت کے مضامین پر ایک طائرانہ نظر

تعلیمیہ کے حالات وافکار

یہ گروہ عموماً تین ناموں سے موسوم ہے۔ باطنیہ اسے اس بنا پر کہتے ہیں کہ ظواہرِ احکام اور نصوصِ قطعیہ سے کہیں زیادہ اہمیت یہ خود ساختہ معانی اور باطنِ الفاظ کو دیتے ہیں جس کی تعیین ان کا کوئی داعی یا امام کرے۔ تعلیمیہ ان کے اس مخصوص نقطۂ نظر کی طرف اشارہ ہے یہ اسرار و تعلیمات کو امامِ معصوم کی ذات میں منحصر جانتے ہیں۔ اسمٰعیلیہ جو ان کا صحیح نام ہے اس انتساب کی طرف رمز کناں ہے کہ ان کا تعلق جناب جعفر صادق کے بیٹے اسمٰعیل سے ہے موسیٰ کاظم سے نہیں۔ اور فاطمیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جناب اسمٰعیل کی والدہ کا نام فاطمہ تھا جو حضرت حسن کی نواسی تھیں۔

غزالی نے اس گروہ کے افکار و خیالات کا تذکرہ اپنی کئی کتابوں میں کیا ہے۔ مثلاً حجۃ الحق میں ان اعتراضات کا جواب مرقوم ہے جو بغداد میں کچھ لوگوں نے پیش کیے۔ مفصل الخلاف کی بارہ فصلیں ان شکوک کے جواب میں لکھی گئیں جن کا ہمدان میں اظہار کیا گیا۔ اسی طرح الدرج اور القسطاس المستقیم میں ان کے عقائد کی تردید میں مفصل اور واضح بحثیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن جو بات ان کی مشہور کتاب المستظہری میں ہے وہ اور کسی کتاب میں نہیں۔ اس میں نسبتاً زیادہ وضاحت کے ساتھ ان کے تصوراتِ دینی کا نقشہ کھینچا گیا ہے، اور غزالی چونکہ مورخ نہیں بلکہ ایک متکلم اور اصولی ہیں اس لیے ان کی کتابوں میں قدرتاً تاریخی مواد کم ملے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا اسلوب بیان جہاں بحث و مناظرہ کی تفصیلات کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے، اور نقد و نظر، اور استدلال و تجزیہ کی باریکیوں

کا احاطہ کیے ہوئے ہے، وہاں ان کے حالات سے متعلق نہایت ضروری اشارات تک کی کمی افسوس ناک حد تک کھٹکتی ہے۔ تاہم یہ کہنا پڑے گا کہ انھوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے پوری ذمہ داری سے لکھا ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے میں نے تعلیمیہ کے رد میں اس وقت تک قلم کو جنبش نہیں دی جب تک کہ ان کی کتابوں کا پوری طرح مطالعہ نہیں کر لیا، اور ان کے ان مضامین و مقالات پر گہری نظر نہیں ڈال لی، جن سے ان کے افکار و تصورات پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ یہی نہیں جب تک ان عجیب و غریب اور جدید ترین اقوال و کلمات سے واقفیت حاصل نہیں کر لی جن کو ان کے معاصرین کی ذہنی قوتوں نے جنم دیا اور جو اس وقت کے اسمٰعیلی حلقوں میں دائرہ و سائر تھے۔ اس ذمہ داری کا اندازہ اس واقعہ سے لگایئے کہ جب غزالی کی یہ کتابیں شائع ہوئیں تو بعض اہلِ حق نے ان کو طعنہ دیا "آپ نے جس انداز سے ان کے دلائل کا تذکرہ کیا ہے اور جس وضاحت سے ان کے شکوک و شبہات کی ترجمانی فرمائی ہے اس سے ان کے مذہب کی بالواسطہ تائید ہوتی ہے۔" مگر غزالی کا جچا تلا موقف اس کے جواب میں یہ تھا کہ:

لا یمکن الجواب الا بعد الحکایۃ۔ — جواب کے تقاضے اس وقت تک پورے نہیں ہو پاتے جب تک کہ خصم کی بات کو پوری طرح پیش نہ کیا جائے۔

تعلیمیہ کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر

آیئے تعلیمیہ کے عقائد و تصورات کی تشریح سے پہلے ان کی تاریخ پر ایک اجمالی نظر ڈالتے چلیں۔

تعلیمیہ یا اسمٰعیلیہ کا تعلق جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں جناب اسمٰعیل سے ہے، اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کا آغاز دوسری صدی ہجری میں ہو چکا تھا۔ یہ شیعیت ہی کی ایک شاخ ہے۔ لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے عقائد و تصورات کا نقشہ کم از کم ابتدائی دور میں شیعیت سے زیادہ مختلف نہیں ہو سکتا۔ اس کے بارہ میں غلط فہمیوں

کا ایک طوفان بپا ہے۔ بلوشے نے قطعی طور پر انھیں خارج از اسلام سمجھا ہے۔ رینان بھی اس سے متفق نظر آتے ہیں، اور ان کے علاوہ کچھ اور مستشرقین بھی ہیں جن کی روش حدود انصاف سے ہٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ چنانچہ ان میں بعض تو کھلم کھلا اس بنا پر ان کو مورد طعن و تشنیع قرار دیتے ہیں اور ان کی تصویر کو انتہائی گھناؤنی شکل میں پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے بھی عیسائیت کے خلاف صلیبی لڑائیوں کے زمانہ میں ایک منظم گروہ کی حیثیت میں حصہ لیا تھا۔ حالانکہ یہ قطعی درست نہیں کیونکہ تاریخ سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ سلجوقیوں کی شمشیر خارا شگاف نے صلیبی فوجوں کے قلع قمع کرنے میں پوری پوری جد وجہد کی لیکن اسمٰعیلی دعاۃ و نقباء نے بھی اس سلسلہ میں کوئی قدم اٹھایا اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ بارے اب اسمٰعیلیت سے متعلق مستشرقین کی رائے بدلی ہے اور ان کے انداز میں اچھی خاصی تحقیق اور ہمدردی کی جھلک پائی جاتی ہے۔

غلط فہمیوں کے اسباب

اس گروہ کے ارد گرد غلط فہمیوں کے جال کیوں بُنے گئے اور کیوں ان کے عقائد و افکار علم و تحقیق کی روشنی میں نہ آسکے، اس کے کئی اسباب ہیں۔ پہلا اور اہم سبب قرامطہ کا خروج اور ان کی فتنہ سامانیاں ہیں۔ اس کو شیعیت کی بالعموم اور اسمٰعیلیت کی بالخصوص نہ صرف شاخ بد سمجھنا چاہیے بلکہ بدنصیبی بھی قرار دینا چاہیے انہی کی وجہ سے یہ دونوں گروہ دنیا کی نظروں میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مطعون ہو گئے۔ ان کا آغاز کوفہ سے ہوا، اور پھر تھوڑے ہی عرصہ میں یہ یمن اور شام کے اطراف وجوانب تک پھیل گئے۔ عباسی خلیفہ معتضد نے ۲۷۹ھ میں ان کی سرکوبی کی کوشش کی مگر اس کے انتقال کے بعد ۲۸۹ھ میں ان کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقع ملا، اور ۳۱۱ھ میں انھوں نے تاخت و تاراج اور لوٹ مار کا دو بازار گرم کیا، اور مکہ معظمہ میں اس بے دریغی سے حجاج کو قتل کیا اور شعائر گی

بے حرمتی کی کہ پورے عالم اسلامی میں ان کی ہولناکیوں سے کہرام مچ گیا۔

ان کے عقائد کی تفصیل جو نوبختی نے بیان کی ہے مختصراً یہ ہے کہ یہ آنحضرتؐ کے بعد صرف سات ائمہ کے قائل ہیں۔ یعنی حضرت علیؓ سے لے کر جناب جعفر صادق تک چھ ائمہ ہوئے اور ساتویں محمد بن اسمٰعیل بن جعفر صادق ہیں۔ حضرت جعفر صادق کے متعلق ان کی یہ رائے تھی کہ امامت ان کی زندگی ہی میں منقطع ہو کر ان کے بیٹے کے حصے میں آگئی تھی۔ نبوت کے بارہ میں ساری شیعی اور سنی دنیا سے الگ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ جس دن خم غدیر میں آنحضرتؐ نے جناب علیؓ کو اپنا وصی ٹھہرایا، اسی دن آپؐ نبوت و رسالت کے منصب سے سبکدوش ہو گئے اور یہ منصب حضرت علیؓ اور ان کی اولاد کے سپرد ہوا، اور اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بعد آپؐ کی حیثیت متبوع اور مطاع سے گر کر معاذ اللہ علی کے تابع اور اطاعت شعار کی ہو گئی۔ جب کوئی گروہ گمراہانہ تاویلات کے بل پر زندگی بسر کرنا شروع کر دے اور اس کے سامنے کوئی محکم اور استوار بنیاد اجتہاد و فکر کی نہ رہے تو پھر اس میں معقول اور غیر معقول کا امتیاز اٹھ جاتا ہے۔ چنانچہ انہی میں ایک گروہ بدبخت ذمیہ کا پیدا ہوا جس نے آنحضرتؐ کی مذمت کرنے سے بھی دریغ نہ کیا اور ان کی مخالفت اس بنا پر شروع کر دی کہ ان کو مامور تو ٹھہرایا گیا تھا کہ حضرت علیؓ کی الوہیت کی تبلیغ کریں مگر انھوں نے الٹا اپنی نبوت کا اعلان کر دیا۔ اثنیہ حضرت علی اور آنحضرتؐ دونوں کی الوہیت پر ایمان رکھتے تھے۔ نصوص اور تصریحات کتاب و سنت سے متعلق ان کا عقیدہ یہ تھا کہ ہر ظاہر دراصل ایک باطن کی اہمیت کا نشان ہے۔ لہٰذا اصل مقصود باطن کی اطاعت ہے ظاہر کی نہیں اس پر مستزاد یہ کہ ظاہر کی اطاعت کو یہ ایک گونہ عذاب تصور کرتے تھے۔

اسمٰعیلیہ اور سینٹ پال

ان کے عقائد کا یہی وہ تاریک رخ تھا جس کو اشعری نے مقالات الاسلامیین

میں پیش کیا، اور ابن حزم، شہرستانی اور ان کے دوسرے خصوم نے جس کی تائید کی۔ "ظواہر پر عمل پیرا ہونا ایک گونہ عذاب ہے۔" یہ فقرہ جس ذہنیت کی غمازی کر رہا ہے وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جس کو سینٹ پال نے کہا۔ یہ پہلے کٹر یہودی تھا اور محض اس لیے عیسائیت کو مان لینے پر مجبور ہوا تھا کہ اس طرح وہ آسانی سے اپنے افکار وخیالات کی اشاعت کر سکتا تھا۔ اور یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس طرح مسیحیت میں شریعت وقانون کی تحقیر ایک یہودی الاصل عیسائی کے ہاتھوں انجام پذیر ہوئی۔ اسی طرح قرامطہ میں بھی مبتدعانہ خیالات وافکار کی اشاعت انہی یہودیوں کے ذریعہ ہوئی جنھوں نے ازراہِ مکر وریا اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا اور چاہتے یہ تھے کہ اسلام سے اس کی بڑھتی ہوئی فتوحات کا انتقام لیا جائے۔ یہودیوں نے اس سوچی سمجھی سکیم پر کب عمل شروع کیا اور کب اس منتقمانہ ذہنیت کے لیے جدوجہد شروع کی۔ اس کا سراغ اسلامی دور کے آغاز ہی میں ملتا ہے۔ چنانچہ عہد عثمانی ہی میں عبداللہ بن سبا نامی ایک ایسا شخص پایا جاتا ہے جو لمین کا یہودی تھا اور محض اس وجہ سے اس نے اسلام کے آغوش میں آنا منظور کر لیا تھا تاکہ مسلمانوں میں ملحدانہ عقائد کی تبلیغ واشاعت کر سکے اور منتقمانہ یہودی ذہنیت کی تسکین کا سامان مہیا کر سکے اور یہ واقعہ ہے کہ اپنے اس مشن میں یہ بڑی حد تک کامیاب رہا۔ اس نے سب سے پہلے حضرت عثمانؓ کے خلاف خفیہ جمعیت کی بنیاد رکھی۔ اسی نے الوہیتِ علیؓ کا اعلان کیا اور اسی نے اوّل اوّل رجعت کے تصور کی اشاعت کی۔ اور ان تمام بدعی تصورات کو پھیلایا کہ جس کی صدائے بازگشت کسی نہ کسی حد تک تمام منحرفانہ عقائد میں سنائی دیتی ہے۔ ابن حزم نے اس کے اس قول کو نقل کیا ہے:

العجب ممن یصدق ان عیسیٰ یرجع ویکذب ان محمد ایرجع۔	تعجب ہے ان لوگوں پر جو اس بات کی تصدیق تو کرتے ہیں کہ عیسیٰ پھر لوٹ کر آئیں گے لیکن یہ نہیں مانتے کہ آنحضرتؐ بھی دوبارہ تشریف لائیں گے۔

اس مرحلہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے اسلامی فرق و احزاب کے بارہ میں ایک بزرگ کا جو حکیمانہ تجزیہ نقل کیا ہے اسے دہرا دیا جائے کہ مذہب و عقائد میں جہاں جہاں بگاڑ نظر آتا ہے وہ براہ راست یہودیت کا پیدا کردہ ہے اور عبادت و زہد میں جو خرابیاں دکھائی دیتی ہیں ان میں عیسائیت کا ہاتھ کارفرما ہے۔

شیعی فرقوں کی گوناگونی

دوسرا سبب جس کی وجہ سے اسمٰعیلی عقائد و ایمانیات کے خدوخال کی ٹھیک ٹھیک تعیین مشکل ہو گئی یہ ہے کہ حضرات اہل تشیع میں فرقوں اور گروہوں کی وہ کثرت اور رنگا رنگی ہے کہ باہمی امتیاز دشوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نوبختی ایسا شیعی محقق بھی جس نے کہ شیعہ اختلافات پر "فرق الشیعہ" نامی بلند پایہ کتاب لکھی ہے التباس کا شکار ہوئے بغیر نہیں رہ سکا۔ اس نے اسمٰعیلیہ اور خطابیہ کو باہم متحد قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ خطابیہ کا ایک گروہ محمد بن اسمٰعیل کی جماعت میں شریک ہو گیا تھا۔ یعنی اس کے خیال میں وہ مذہب جو بعد میں اسمٰعیلیہ کے نام سے مشہور ہوا خطابیہ اور اسمٰعیلیہ کے اختلاط کا نتیجہ تھا۔ حالانکہ دونوں کے عقائد میں بڑا فرق ہے۔ خطابیہ جناب جعفر صادق کی اطاعت کا دم بھرتے تھے اور انھیں بعینہٖ خدا سمجھتے تھے۔ اور ابو الخطاب محمد بن ابی زینب کو ان کا نبی اور رسول ظاہر کرتے تھے۔ یہی نہیں اعمال میں، محرمات و فواحش کے ارتکاب تک میں انھیں قطعاً جھجک نہیں محسوس ہوتی تھی کیونکہ اوامر و نواہی سے متعلق ان کا نقطۂ نظر تمام شیعی فرقوں سے بالکل جدا تھا۔ قرآن کی تاویل و تشریح کے متعلق ان کا نقطۂ نظر عجیب و غریب تھا۔ ان کا کہنا تھا جہاں جہاں اس میں کسی عبادت یا نیکی کا ذکر آیا ہے اس سے مراد تو اہل بیت کی کسی مسلمہ شخصیت سے تمسک و اعتنا ہے اور جہاں جہاں کسی برائی سے روکا گیا ہے وہاں ایسے اشخاص مراد ہیں جو ائمۂ اہل بیت

کے دشمن ہیں۔ لطف یہ ہے کہ جناب جعفر صادق کو جب یہ معلوم ہوا کہ ابو الخطاب ان کے نام پر لوگوں کو گمراہ کر رہا ہے تو انھوں نے اس کو اپنی صحبت و رفاقت سے محروم کر دیا اور اس کے ان خرافات کی تردید کی۔ غرض یہ ہے کہ خطابیہ و اسمٰعیلیہ کے عقائد و تصورات میں بنیادی اختلافات ہیں۔

تیسرا اور سب سے اہم سبب اس سلسلہ کا یہ ہے کہ تمام شیعی جماعتوں نے بالعموم اور اسمٰعیلیہ نے بالخصوص ہمیشہ ستر و اخفا کے اصول پر عمل کیا۔ اپنے عقائد و افکار کو چھپایا اور کتابوں کو منظرِ عام پر لانے سے احتراز کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سے متعلق کبھی بھی متوازن اور جچی تلی رائے قائم نہ ہو سکی۔ کیونکہ جب یہی حضرات اپنے مذہب کی صحیح تصویر لوگوں کے سامنے پیش نہیں کریں گے تو دوسروں کو کیا پڑی ہے کہ حقیقتِ حال کی تحقیق کریں اور اصل عقائد کا کھوج لگائیں۔ سوال یہ ہے کہ ستر و اخفا (OCCULTISM) کا یہ میلان ان میں کیوں پیدا ہوا۔

ستر و اخفا کے دواعی

ظاہر ہے کہ یہ سوال صرف اسمٰعیلی مذاہب ہی کا نہیں بلکہ تمام قدیم مذاہب اور تہذیبوں کا بھی ہے اور اس کا گہرا تعلق مذہبی نفسیات سے بھی ہے۔ قومیں جب بھی زندگی کے اس دور میں داخل ہوتی ہیں۔ جب تہذیب و مذہب کی اصلی اور عمومی روح گم ہو جاتی ہے۔ جب علم کی اشاعت ایک محدود حلقے میں سمٹ کر رہ جاتی ہے اور دینی تربیت کا کوئی جمہوری اہتمام نہیں ہو پاتا۔ جب کچھ ہشیار لوگ اجارہ داری قائم کر لینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں جب مذہب و دین قوتِ محرکہ کی حیثیت سے باقی نہیں رہتا بلکہ عملی پروگرام کے بجائے صرف اسرار و معارف، اور طلسم و تفاؤل کا مترادف ہو کر رہ جاتا ہے، تو اس وقت کچھ گروہ، کچھ اشخاص اور جماعتیں ایسی پیدا ہو جاتی ہیں جو محدود رجہ ستر و اخفا سے کام لیتی ہیں، اور حقائق و معارف اور اسرار و

رموزِ دین کو جاننے کا دعویٰ کرتی ہیں اور سادہ لوح عوام کو یقین دلاتی ہیں کہ علم و عرفان کے خفیہ خزائن پر صرف انہی کا قبضہ ہے۔ ہندوؤں کی قدیم تاریخ میں پروہتوں کا وجود اسی حقیقت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ یہودیوں میں ربی اور مشرکینِ عرب میں کاہن اسی دَور کی نشانیاں ہیں۔ ستر و اخفا کی ایک وجہ انسان میں رازداری اور رازجوئی کا فطری جذبہ بھی ہے، اور یہ خیال بھی ہے کہ کسی چیز کو عام نگاہوں سے چھپا کر رکھنے سے اس کی قدر و قیمت کہیں بڑھ جاتی ہے، اور اس کو دیکھنے اور پانے کا جذبہ نسبتاً زیادہ طاقت ور ہو جاتا ہے۔ اس جذبہ کو مذہبی نفسیات کی روشنی میں دیکھیے تو معلوم ہو گا کہ ان تمام مذاہب و تصورات نے اس سے خوب خوب کام لیا ہے جو تجربہ کی کسوٹی پر پورے نہیں اتر سکتے۔ جو عقل و دانش کے معیاروں کا ساتھ نہیں دے سکتے اور جو زندگی کے ٹھوس حقائق کا مقابلہ کرنے کی طاقت سے محروم ہیں۔ یا جن خیالات کے اظہار میں کوئی اخلاقی قباحت یا گریز ہے۔ یا جن میں ایسی تعلیمات ہیں جو عوام کے اخلاقی شعور سے صراحتہً ٹکراتی ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ستر و اخفا کے دواعی کے لیے معقول وجہِ جواز پائی جاتی ہے کیونکہ اس سے ان میں ایک گونہ کشش پیدا ہو جاتی ہے، اور ہر شخص جاننا چاہتا ہے کہ یہ مذاہب و تصورات کن تعلیمات کے حامل ہیں، اور پھر جب جستجو و طلب اور محنت و کاوش کے بعد یہ تعلیمات ایک خاص ترتیب اور رازداری کے ساتھ اس کے سامنے آتی ہیں تو یہ زیادہ مؤثر ثابت ہوتی ہیں۔

ستر و اخفا (OCCULTISM) کی ان توجیہات سے ممکن ہے کوئی مطمئن نہ ہو۔ مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اوّل اوّل بنوامیہ کے انسانیت سوز مظالم نے شیعی ائمہ کو، جن کی اکثریت خود اہل السنت کے حلقوں میں عزت و توقیر سے دیکھی جاتی تھی، مجبور

کی کہ وہ اپنی سرگرمیوں کو پوشیدہ رکھیں اور تقیہ سے کام لیں، اور اسی تقیہ نے جو ایک مجبوری تھی اور ایسی مجبوری تھی کہ اس کو بالکل جائز شرعی مجبوری سے تعبیر کیا جا سکتا ہے مستقل طور پر شیعی ثقافت کا درجہ حاصل کرلیا اور ان کے تمام گروہوں و فرقوں کا طرۂ امتیاز قرار پایا۔ یہ صحیح ہے کہ بنو امیہ کے دور میں مسلمانوں کو بے نظیر سیاسی استحکام حاصل ہوا۔ یہ بھی درست ہے ان کی بدولت اسلامی فتوحات کا دائرہ حد درجہ وسیع ہوا۔ اس میں بھی شبہ نہیں کہ انھوں نے عربی عصبیت کو قائم رکھنے میں بڑا کام کیا اس ضمن میں فقہ، حدیث اور علوم و فنون کی اشاعت کے سلسلہ میں ان کی خدمات بہت ہی تابناک ہیں مگر ملوکیت کی جس بھیانک شکل کو انھوں نے اسلامی ذہن و فکر پر مسلط کیا، دینی اختلافات میں جس تشدد و تعصب کا وہ موجب ہوئے اور جس طرح انھوں نے اپنے مخالفین کو ظلم و استبداد کا تختۂ مشق بنایا، کوئی معقول اور انصاف پسند شخص اس کی تعریف نہیں کر سکتا۔ گو ہماری رائے میں ان مظالم کا بھی پس منظر ہے۔ اگر حضرت عثمانؓ شہید نہ ہوتے یا شیخین کے بعد حضرت علیؓ کو بالاتفاق خلافت کی ذمہ داریوں کو سنبھالنے کا موقع دے دیا جاتا تو بعد میں ابھرنے والے ان تمام فتنوں کا سدِّ باب ہو جاتا اور اسلامی تاریخ بالکل ہی دوسرے انداز میں مرتب ہوتی۔ حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ کے استحقاق کو تسلیم نہ کرنا ہمارے نزدیک ایسی چوک یا سہو تھا جس کی مسلمانوں نے بڑی گراں قیمت ادا کی اور خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ اور کتنی قیمتیں ادا کرنی پڑیں۔ یہی نہیں ان کی جبین سطوت پر یہ ایسی سیاہی ہے جو کسی معذرت اور جواب سے دور ہونے والی نہیں۔ مزاج و فکر کا اختلاف کہیے یا اخلاقی جرأت کے تفاوت سے تعبیر کیجیے، یہ عجیب بات ہے کہ جہاں شیعی گروہوں نے بنی امیہ کے ظلم و جور کے مقابلہ میں تقیہ کا موقف اختیار کیا، اور اس کو اپنی جماعتی پالیسی کا جز بنایا، وہاں ان کے براہِ راست

مخالفین خوارج نے جن پر کم سختیاں ہرگز نہیں ہوئیں، اس نظریہ کی حمایت کی کہ حفاظتِ دین کے سلسلہ میں جان، مال اور آبرو کی قربانی کوئی چیز نہیں! اور اس نظریہ میں یہ اس درجہ مخلص تھے کہ اس سے ان کی فقہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہی۔ یعنی فقہی مسائل میں بھی دین کی اس اہمیت کو انھوں نے نظر انداز نہیں کیا۔

چنانچہ ان کے ہاں مسلّمہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں مشغول ہو اور اس کے مال و متاع پر سرقہ و غصب کی نیت سے کوئی مجرم ہاتھ ڈال دے تو یہ قطعی جائز نہیں کہ نماز توڑ دی جائے اور اس کا پیچھا کیا جائے کیونکہ تعلق باللہ بہرحال تعلق بالدنیا سے زیادہ اہم اور زیادہ قیمتی شے ہے۔

خیر ہم یہ بتا رہے تھے کہ اسمٰعیلیہ سے متعلق غلط فہمیوں کے جو بادل چھائے ہوئے ہیں ان کے وجوہ و اسباب کیا ہیں۔ مگر اس تجزیہ و تفصیل کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان غلط فہمیوں کے ازالہ کی سرے سے کوئی صورت ہی نہیں ہے۔ تحقیقِ احوال کی غرض سے ہمیں سب سے پہلے فاطمی عہد کا جائزہ لینا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ ان لوگوں کو برسوں کی کوششوں اور آرزوؤں کے بعد جب اپنی سلطنت قائم کرنے کا موقع ملا، اور صدیوں کی کشاکش اور لڑائیوں کے بعد جمہوریت و ملوکیت سے ذرا مختلف خالص شیعی انداز کی ریاست کی داغ بیل ڈالنے کا اتفاق ہوا تو انھوں نے کس نوع کے خیالات و افکار کی اشاعت کی اور بغیر کسی تعصب کے کس حد تک تہذیب و ثقافت کے قافلوں کو آگے بڑھانے میں مدد دی۔

فاطمیین کا شجرۂ نسب اور ان کی ثقافتی ترقیاں

ہم فاطمیین کے نسب و شجرہ کے بارہ میں جو عہدِ عباسی میں بحثیں ہوئیں اور اعتراضات کیے گئے ان سے کوئی سروکار نہیں رکھتے اور دے سیاسی کی

اس رائے سے متفق ہیں کہ ان کے اس دعویٰ کو مان لینا چاہیے کہ ان کا نسبی تعلق بہر حال حضرت علیؓ سے ہے۔ ان کی حکومت کا دائرۂ اختیار افریقہ و مغرب کے علاوہ جزیرۂ صقلیہ تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کی فوجوں نے کئی بار اٹلی کے ساحلی مقامات کو بھی اپنی تگ و تاز کا مرکز و محور قرار دینے کی کوشش کی تھی مگر کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ مصر کو خصوصیت سے انھوں نے اپنا علمی مستقر ٹھہرایا۔

مستشرقین نے ان کے عہدِ حکومت میں جو ثقافتی ترقیاں ہوئیں ان کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ ان کے سنگین محلات، شہروں میں نہروں کا انتظام غلّہ اور اناج کے ذخائر، سونے چاندی اور بلور کے برتن، صندل اور آبنوس کا سامانِ آرائش اور مشک و عنبر کی شمیم انگیزیاں وہ چیزیں ہیں جن سے فی الواقع ان کے تہذیبی ذوق کا اندازہ ہوتا ہے، اور معلوم ہوتا ہے ان کے مذہبی تصورات کس حد تک تمدن کی گہما گہمیوں سے ہم آہنگ تھے۔

ان کی فیاضی اور رعایا دوستی کا کیا حال تھا؟ اس کو اس واقعہ کی روشنی میں ملاحظہ کیجیے کہ ایک مرتبہ معزنے افریقہ کا تمام خراج جو ہزاروں اونٹوں پر لد کر آیا تھا رعیت میں تقسیم کر دیا۔ ان کے عہدِ خلافت میں ایک روایت یہ قائم ہو گئی تھی کہ غریبوں کو ہزارہا دینار کے کپڑے مفت دیے جاتے اور اس داد و دہش میں گرمیوں اور جاڑوں کی رعایت بھی برابر ملحوظ رکھی جاتی۔ قرامطہ کی بدتمیزیوں کے برخلاف مساجد کی حرمت و اجلال کا خاص طور پر خیال رکھا جاتا اور ان کے اخراجات پر بے دریغ روپیہ صرف کیا جاتا۔ ان کے عہد کی تعمیر شدہ مسجدوں کے آثار اس وقت بھی موجود ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا ذوقِ جمالیات کس درجہ پختہ تھا، اور اللہ کے گھروں سے ان کے شغف کا کیا عالم تھا۔

علوم حکمیہ سے ان کے لگاؤ کے دو چمکتے ہوئے ثبوت یہ ہیں۔ ایک

"اخوان الصفا" ایسا بے نظیر فلسفیانہ مجموعۂ افکار جس کی تدوین میں اس عہد کے متعدد حکماء نے حصہ لیا، اور دوسرے جامع ازہر کی تاسیس جو چوتھی صدی ہجری میں اس بنا پر معرضِ وجود میں آئی تاکہ اہل بیت کے علومِ دین کی تبلیغ و اشاعت اور تدریس و تعلیم کا باقاعدہ اہتمام کیا جائے۔ جامعہ ازہر کا ذکر ہم نے خصوصیت سے اس بنا پر کیا ہے کہ اس ادارہ کے فیوض کا سلسلہ اب تک جاری ہے ورنہ اس کے علاوہ بھی کئی جامعات کی تاسیس کا ذکر کتبِ تاریخ میں ملتا ہے۔ مثلاً جامعہ راشدہ کی بنیاد ۳۹۳ھ میں رکھی گئی۔ اس میں چاندی کے تنور اور بھاری بھرکم قندیلیں آویزاں کی گئیں اور اس کی محراب کا رُخ مشہور ہیئت دان علی بن یوسف نے متعین کیا۔ اسی طرح جامعہ حاکم۔ جامعہ قرافہ۔ جامع الرصد وغیرہ کے بارے میں تفصیلات ملتی ہیں۔ اخوان الصفا ۵۱ مقالات کا مجموعہ ہے جس میں اس حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ دین اور علومِ عقلیہ میں تطبیق ممکن ہے۔ اس میں جس انداز سے نوافلاطونیت کے سانچہ میں اسلامی تعلیمات کو ڈھالا گیا ہے اس کی تائید ہم نہیں کر سکتے۔ مگر یہ کہیں گے کہ یہ اس لحاظ سے ضرور ایک خدمت ہے کہ اس میں اسلامی تعلیمات اور فلسفہ پر بیک وقت پہلو بہ پہلو نظر ڈالی گئی ہے اور اس خیال کی تردید کی گئی ہے کہ مذہب و عقل میں حقیقۃً کوئی منافات پائی جاتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر نہ صرف فی نفسہ نہایت صحیح ہے بلکہ اتنا اہم ہے کہ اس کی نشاۃ جدید کا دارومدار اسی پر ہے۔ ان کے دینی تعصب کا چرچا ان کے مخالفین نے بہت کم کیا ہے اور رائج الوقت اسلامی حکومتوں کے خلاف ان کی سازشوں اور غیر انسانی حرکات کو بہت اچھالا ہے، اور اس میں بڑی حد تک صداقت بھی ہے۔ مگر دیکھنا یہ ہے کہ جب اقتدار ان کے ہاتھ میں آیا جب کشیدگی کے اسباب کم ہوئے اور سنجیدگی سے انھوں نے اپنے لیے ایک طریقِ عمل وضع کرنے کا فیصلہ کیا تو اس وقت ان کے طرزِ عمل میں کیا تبدیلیاں ہوئیں۔ مورخین نے

تصریح کی ہے کہ فاطمی سلاطین نے اپنے دورِ حکومت میں اچھی خاصی سلامت روی اور رواداری کا ثبوت بہم پہنچایا۔ جس کا ثبوت حاکم بامر اللہ کا یہ اعلان ہے کہ شیخین پر لعن طعن نہ کیا جائے۔ علاوہ ازیں ان کی بے تعصبی کا اس سے بھی اظہار ہوتا ہے کہ فقہ مالکی کی تعلیم و تدریس کی بھی انھوں نے بغیر روک ٹوک کے اجازت دے دی، جس کے یہ معنی ہیں کہ اہل السنت کے طریق تعلیم اور فقہ کی حفاظت کی ذمہ داری انھوں نے تسلیم کر لی اور اس طرح اس خلیج کو پاٹنے کی انھوں نے مخلصانہ کوشش کی جس کو صدیوں سے شیعی سُنّی مناقشہ نے وسیع تر کر کے رکھ دیا تھا۔

اسمٰعیلی تاریخ کے تعمیری پہلو

ایک اہم سوال ان کے عقائد و اعمال کے متعلق یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا انھوں نے تاریخ میں صرف تخریب کا روپ دھارا ہے اور اسلامی اقدار کی عملاً مخالفت ہی کی ہے یا ان کے دلوں میں بھی اسلامی اخلاق، اسلامی نظامِ حیات اور اسلامی اقدار کو نافذ کرنے کا جوش اسی طرح موجزن تھا جس طرح ایک صحیح الخیال اسلامی جماعت میں ہو سکتا ہے؟

اس کے جواب میں ذرا رواداری سے کام لینا ہوگا۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں جب تک اسمٰعیلیہ کی حیثیت ایک مخالف پارٹی کی سی رہی انھوں نے وہ سب کچھ کیا دھرا جس سے ان کے مخالفین کی تائید ہوتی ہے اور جس سے کہ مذہب و اخلاق سے ان کی بے گانگی کا ثبوت ملتا ہے۔ مگر جونہی جذبات میں تسکین پیدا ہوئی، مخالفانہ جذبے سرد پڑے اور ٹھنڈے دل و دماغ سے ان کو سوچنے کا موقع ملا تو انھوں نے دیکھا کہ بحث و تمحیص اور دعوت و تبلیغ کے منفی ہتھکنڈے بے کار ہیں اور اسلامی معاشرہ کی اصلاح کا مسئلہ ایسا ہے جو ان کی توجہ کا خصوصیت سے طالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں

نے بے پردگی اور عورتوں کی آزادہ روی کو سختی سے روکا۔ چنانچہ حاکم بامر اللہ کے اس فعل سے آج بھی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں کہ اس نے محض اس لیے ایک حمام کے دروازے چنوا دیے اور عورتوں کو زندہ دفن کر دیا کہ وہاں سے ان کے چہچہوں کی آوازیں آ رہی تھیں۔ بلاشبہ یہ سختی ظالمانہ ہے۔ کیونکہ حمام میں غسل کرنا اور چند لمحے وہاں ہنسی ٹھٹھوں کے لیے بیٹھ جانا اس وقت کی تہذیب کا حسین پہلو تھا مگر اس کو محض جذبۂ اصلاح کی روشنی میں دیکھیے، اور اس خیال سے ملاحظہ کیجیے کہ کیا ایک قدامت پسند سنّی حاکم معاشرتی اصلاحات میں اس سے زیادہ کٹرپن کا ثبوت دے سکتا ہے۔

یہ ان کی زندگی کا ایک رُخ ہے جس سے ان کے علمی ذوق، ان کے تمدنی کارنامے، ان کی رواداری اور جذبۂ اصلاح کا اندازہ ہوتا ہے۔

ان کے عقائد

ان کے صحیح صحیح عقائد کیا ہیں؟ ان کی تعیین کے لیے بھی ہمیں عہدِ فاطمی کے مصنفین اور اہلِ علم ہی کی کتابوں سے استفادہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جب اطمینان سے ان لوگوں کو اپنے علوم و افکار کی طرف ملتفت ہونے کا موقع ملا۔ اسی عہد میں انھوں نے بڑے بڑے کتب خانے قائم کیے۔ مجالس کا انتظام کیا۔ غور و فکر کے سلسلے متعین کیے اور دعاۃ و مبلغین کی طرح ڈالی۔ مستشرقین اور عام سنّی علما ان کے عقائد کے ضمن میں اس فرق کو بالعموم ملحوظ نہیں رکھتے کہ ان کے ہاں بھی دوسروں کی طرح کچھ فرقے بدعات و انحراف کی طرف مائل ہیں اور اعتدال و توازن کے جادۂ مستقیم سے ہٹے ہوئے ہیں اور ان میں بھی قدما اور متاخرین کی تقسیم کارفرما ہے۔ اس لیے اگر حقیقۃً ان کے عقائد و ایمانیات کا سراغ لگانا ہو اور بحث و مناظرہ مقصود نہ ہو تو فکر و نظر کے گوشوں کو صرف انھیں تصریحات و حقائق تک محصور رکھنا

ہوگا جو خود ان کے ہاں مستند ہیں ، اور جن میں بدعی افکار اور ملحدانہ تصورات کی آمیزش پائی نہیں جاتی ۔ عموماً مؤرخین اور ان کے مخالفین نے الزام لگایا ہے کہ یہ اپنے ائمہ کو الٰہ اور خدا تصور کرتے ہیں اور انبیا علیہم السلام سے کہیں اعلیٰ و فائق مانتے ہیں ۔ نیز انھیں فنا و ہلاک کے ہمہ گیر قانون سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں ۔ اور یہ کہتے ہیں کہ کائنات کے تمام اسرار و رموز ان پر منکشف ہیں اور کوئی چیز بھی ان کی نظروں سے اوجھل اور مخفی نہیں ۔

عہد

یہ الزام اس حد تک صحیح ہے کہ شیعی نفسیاتِ دینی کا جہاں تک تعلق ہے اس میں لگاؤ اور محبت کی جو کیفیتیں ائمہ اطہار کے ساتھ وابستہ ہیں وہ حد سے زیادہ ہیں ۔ اس حد تک بھی یہ صحیح ہے کہ چند بدعی اور ملحدانہ فرقوں نے ائمہ کو برملا الوہیت کی کرسیٔ اجلال پر بٹھایا ہے ۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں ۔ لیکن عہد فاطمی کے مستند علما کی کتابوں سے اس الزام کی تائید نہیں ہو پاتی ۔ بلکہ ان میں ایسی تصریحات ملتی ہیں جن سے ان سب باتوں کی واضح طور پر تردید ہوتی ہے ، اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ ائمہ کو اہل السنت کی طرح دائرۂ بشریت سے خارج نہیں سمجھتے ۔ انبیا کا ہم رتبہ قرار نہیں دیتے اور علوم غیب کا وارث نہیں ٹھہراتے ۔ اس سلسلے میں یہ عہد مطالعہ کے لائق ہے جو مقریزی اور بغدادی نے نقل کیا ہے کہ جب کوئی مستجیب اسمٰعیلی دعوت کو قبول کرنا چاہتا تو اس سے اقرار لیا جاتا کہ وہ خدا کی توحید کو تسلیم کرتا ہے ۔ آنحضرتؐ کی رسالت کا مقر ہے اور ان کی بندگی و عبودیت کو مانتا ہے ، اور اس بات پر ایمان رکھتا ہے کہ جنت و دوزخ کا وجود برحق ہے ۔ نماز کی پابندی ضروری ہے ۔ زکوٰۃ اور حج فرائض میں داخل ہیں ۔ جہاد فرض ہے اور جملہ فرائض و سنن کی ظاہری و باطنی شرائط کے ساتھ پابندی لازمی ہے ۔ کیا سنی اور شیعی اقرار ذرا بھی اس سے مختلف ہو سکتا ہے ۔ حضرت

علی کی الوہیت سے متعلق احمد حمید الدین کرمانی کا قول ملاحظہ ہو:

واما قول اصحابك ان المعبود هو امير المومنين كفرٌ۔ تكاد السمٰوٰت يتفطرن تنشق الارض، و تخر الجبال هداً، ...... فما امير المومنين الا عبد الله خاضعٌ له طالع يسجد نوجه الكريم۔ ويعظمه غاية التعظيم وباسمه يستفتح وعليه فى اموره يتوكل وامره اليه يفوض۔	تمہارے رفقا کا یہ کہنا کہ امیر المومنین معبود ہیں کلمہ کفر ہے اور اس کی خطرناکیوں سے کچھ مستبعد نہیں کہ آسمان پھٹ پڑے۔ زمین شق ہوجائے اور پہاڑ گر پڑیں۔ امیر المومنین کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ اللہ کے اطاعت شعار بندے ہیں۔ اسی کی بارگاہ میں سجدہ کرنے والے اور بدرجۂ غایت اس کی تعظیم کرنے والے ہیں۔ نیز اسی کے نام پر سب کام شروع کرتے ہیں۔ اسی پر بھروسہ کرتے ہیں اور اسی کی طرف تمام امور تفویض کرتے ہیں۔

کیا ائمہ غیب دان تھے؟

ائمہ کی غیب دانی کے متعلق ان کے کیا عقائد تھے؟ اس کے متعلق امیر تمیم ابن امام معز کے یہ شعر کافی ہیں:

وان جميع الغيب لله وحده تبارك من رب ومن صمد وتر
وما علمت منه الائمة انما روده عن المختار جدهم الطهر

ان کا ترجمہ یہ ہے۔ تمام نوع کا علم غیب خدائے واحد کے لیے مخصوص ہے اور پروردگار عالم جو بے نیاز اور یگانہ ہے جملہ برکات کا حامل ہے اور ائمہ نے اس کے علم غیب سے براہِ راست کوئی حصہ نہیں پایا۔ ہاں اپنے چیدہ روزگار اور پاکیزہ نانا سے البتہ علوم و معارف کی روایت کی۔

ائمہ کے بارہ میں غلو و اغراق کی جو تصریحات پائی جاتی ہیں ان کا ذکر معتدل اد

متوازن اسمٰعیلی علما کی کتابوں میں نہیں ملتا بلکہ ان کی بعض بدعی اور منحرف شاخوں میں ملتا ہے۔ تاہم اس قدر مسلّم ہے کہ ائمہ کے متعلق ان کے جو افکار ہیں وہ سُنّی تصورِ امامت سے بہت مختلف ہیں۔ اہلِ سنت کے کسی گروہ کے نزدیک ائمہ قطعی معصوم نہیں ہوتے۔ نہ وہ جن کا تعلق مختلف مدارس فقہ و حدیث سے ہے اور نہ وہ اقلیم سیاست و دین میں جن کا سکہ رواں ہے۔ یعنی خلفائے راشدینؓ تک میں لغزش و خطا کے امکانات مانے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس شیعی دنیا میں بالعموم اور اسمٰعیلی نقطۂ نظر سے بالخصوص ائمہ نہ صرف معصوم ہی ہوتے ہیں بلکہ بشری سطح سے کسی قدر اونچے بھی تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کا درجہ ان کے ہاں نسبتہً فروتر ہے بلکہ اسی انداز سے یہ انبیا کو بھی اونچا تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ غالباً عقیدت و محبت کے علاوہ نوافلاطونی فلسفہ کی ترویج و اشاعت ہے۔ یہ ائمہ کو حجت حق کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر دور میں اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان کے نزدیک قوی سے قوی تر حکیمانہ دلائل بھی چونکہ زندگی کی اثر آفرینیوں سے محروم ہیں اس لیے قدرتاً اس لائق نہیں ہیں کہ ان سے حق سبحانہٗ کی معرفت حاصل ہو سکے جو کہ خود حیّ و قیوم ہے۔ اس کمی یا خلا کو ائمہ کا وجود کامیابی سے پورا کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی زندگی فی نفسہٖ زندہ برہان ہوتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ کے علم و حکمت پر کامیابی سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریق استدلال بالکل وہی ہے جس سے مابعد کی عیسائیت نے کام لیا۔ اور بنا بریں الوہیت کے لیے ضروری کر دیا کہ انسان کی رشد و ہدایت کی خاطر وہ تجرید و تنزیہہ کی بلندیوں سے نیچے اترے اور انسانی قالب اور بشری سانچے کی حدبندیوں کو قبول کرے کیونکہ اس کے بغیر عیسائیت کے نقطۂ نظر سے محدود کا تعلق غیر محدود سے سمجھ میں آنے والا نہیں۔

تعطیل احکام یا اباحت

ایک شبہ اسمٰعیلیہ سے متعلق تعطیلِ احکام کا ہے یعنی یہ سمجھا جاتا ہے کہ

یہ اباحت کی طرف مائل ہیں اور نہ صرف یہ کہ احکامِ شریعت اور ظواہر شریعت کو غیر ضروری تصور کرتے ہیں بلکہ سرے سے اس کو کوئی دینی نیکی یا خوبی بھی قرار نہیں دیتے اور کسی درجہ میں بھی ان کی اہمیت کے قائل نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ الزام بھی اسی لیے ابھرا ہے کہ مستند اور غیر مستند میں فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا اور فاطمی عہد کے محتاط و متوازن مصنفین کو چھوڑ کر تحقیق و تفحص کی بنیاد بدعی اور منحرف فرقوں کی کتابوں پر رکھی گئی ہے۔

حکیم ناصر خسرو

حکیم ناصر خسرو کی کتاب کے اوراق ہمارے سامنے کھلے پڑے ہیں۔ ان میں مسائل و احکام کی بالکل وہی ترتیب ہے اور ان کے ماننے پر اسی طرح زور دیا گیا ہے جس طرح سُنّی اور شیعی فقہ و حدیث میں دیا جاتا ہے۔ یاد رہے حکیم ناصر خسرو پانچویں صدی ہجری کے ان جلیل القدر علمائے اسمٰعیلیین میں ہیں کہ جن کو حجت کے موقر لقب سے ملقب کیا جاتا ہے۔ ان کا اصلی میدان اگرچہ ادبیات ہے تاہم اسمٰعیلی مذہب سے شغف اور مطالعہ و تعلق کی بنا پر ان کی دینی حیثیت سے بھی انکار ممکن نہیں۔ وجہِ دین کے علاوہ زاد المسافرین، سفرنامہ، سعادت نامہ، روشنائی نامہ، بستان العقول، اخوان و خوان، دلیل المتحیرین اور دیوان اشعار ان کی مشہور تصنیفات ہیں۔

وجہِ دین سے متعلق بعض لوگوں نے اس نوع کے شبہات ظاہر کیے ہیں کہ اس کا انتساب حکیم ناصر خسرو کی طرف صحیح نہیں۔ مگر یہ صرف شبہ ہی ہے اس کی تردید کی کھلی ہوئی دلیل یہ ہے کہ مصنف نے اپنی تصنیف کا تذکرہ اپنی ایک پرانی کتاب بیان الادیان میں خود کیا ہے۔ دوسرے اس میں ان کے طرزِ انشا کی وہ تمام خوبیاں من وعن پائی جاتی ہیں جو ان کی تمام تصنیفات کا طرۂ امتیاز ہیں یعنی سادگی، سلاست اور حکیمانہ اندازِ بیان کی چاشنی۔ مدت ہوئی یہ کتاب

پروفیسر براؤن کی عنایت سے زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر ہمارے دعویٰ کی تائید میں قاضی ابو حنیفہ النعمان کی مشہور کتاب "دعائم الاسلام" کو پیش کیا جا سکتا ہے جس کے حوالے جا بجا اسمٰعیلی کتب میں آئے ہیں۔ یہ فاطمی خاندان کے پہلے چار خلفا کے معاصر تھے۔ یہ ایک زمانے میں اپنے علم و فضل کی وجہ سے مصر اور طرابلس میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر بھی فائز رہ چکے تھے۔ ان کی یہ کتاب اسمٰعیلی حلقوں میں عقائد و فقہ پر مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔

یہ پہلے مالکی تھے پھر اسمٰعیلی ہوئے بعض کی رائے میں پہلے سنفی تھے پھر شیعی حلقوں میں آئے۔ بہر حال ان کی علمی حیثیت میں کلام نہیں۔ یہ بیک وقت کامیاب فقیہ، شیریں بیان خطیب اور بلند پایہ مورخ بھی تھے۔ ان کی تصنیفات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ یعنی قریب قریب چوالیس کتابیں ان کی طبع وقاد کا نتیجہ ہیں۔ ان کی عظمت کا اصلی راز یہ ہے کہ ادب و تاریخ میں بلند پایہ رکھنے کے ساتھ ساتھ "دعوت" میں بھی ایک متعین مقام رکھتے ہیں۔

دعائم الاسلام کا پورا نام یوں ہے۔ "دعائم الاسلام [illegible] [illegible] والحرام والقضایا والاحکام"۔ اس کے مندرجات [illegible] [illegible] کے بعد کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسمٰعیلی فقہ و احکام [illegible] [illegible] یا سنی انداز سے بہت زیادہ مختلف ہے یا یہ گروہ قطع [illegible] و صلہ افزائی کرنے والا ہے۔ اس میں قرآن سے استناد [illegible] [illegible] و روایت سے استدلال ہے اور استنباط و استدلال میں وہی جانا بوجھا طریق استعمال کیا گیا ہے جو تمام شیعی فقہا میں رائج و متعارف ہے اور ہر چند دلائل کی صحت و سقم پر بحث کی بڑی حد تک گنجائش ہے۔ تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے ہاں شرعی احکام کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔

مویّد شیرازی

اسمٰعیلی علما معطلین اور شرع و احکام سے بیزار لوگوں کو کس نظر سے

دیکھتے تھے اور غالی و تالی حلقوں کو کتنا بُرا سمجھتے تھے اس کا اندازہ موید شیرازی کے ان اشعار سے لگائیے:

فکیف شرع الانبیاء ندفع وما لنا الا الیه مرجع

ہم انبیا کی شریعت سے کیونکر روگردانی اختیار کر سکتے ہیں جب کہ شریعت کے سوا ہمارا کوئی مرجع ہی نہیں

بنوره فی الدرجات نرتقی وبالکرام الکاتبین نلتقی

اسی کے نور سے تو ہم مراتب و درجات میں بڑھتے ہیں اور کراماً کاتبین سے ملنے کی توقع رکھتے ہیں

والعن الٰہی غالیاً وقالیاً ولا تذر فی الارض منهم باقیا

الٰہی ہر غالی و قالی کو لعنت کا مستحق قرار دے اور ان میں سے کسی کو روئے زمین پر زندہ نہ رکھو۔

توارث اور حیاتیات

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب دین کی اصولی باتوں میں بڑی حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ جب ائمہ سے متعلق بھی ان کی رائے شیعی حلقوں سے چنداں مختلف نہیں اور احکام و مسائل میں بھی ان کا موقف ایک ایسے گروہ کا سا ہے جو اقدار کو عزت و توقیر کی نظر سے دیکھتا ہے اور اسے معاشرہ میں رائج و نافذ کرنا چاہتا ہے تو اختلاف کن باتوں میں ہے اور وہ مابہ الامتیاز عقیدہ کونسا ہے جو ان کو شیعی دنیا سے بالعموم اور سُنّی عالم سے بالخصوص متمیّز اور جدا کرتا ہے۔

اس سوال کے جواب کے لیے کسی تکلیف کی ضرورت نہیں۔ [illegible] سے معلوم ہو جاتا ہے کہ احکام و مسائل اور اصول و شرع میں ظاہر و باطن کا فرق قائم کرنا اور تاویل و تعبیر کے حدود کو وسعت دینا اور ان کو امام کی ذات میں منحصر ماننا ایسا امر ہے جو صرف انھیں کے ساتھ مخصوص ہے۔ غزالی نے اس عقیدہ پر نہایت معقول تنقید کی ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ کسی امام کے نص کر دینے سے شخص منصوص علیہ علوم و فنون کا سرچشمہ کیونکر بن جاتا ہے۔

بہر دست امامت کے سیاسی پہلو سے قطع نظر کیجیے اور اس پر غور نہ کیجیے کہ سیاسیات کے ارتقا سے تمام موجودہ دنیا نے جو حکومت کا ایک مخصوص سانچہ اختیار کر لیا ہے اور جمہوری اقدار کو رواج دینے اور آگے بڑھانے کی خاطر جو ذہن و فکر پیدا کر لیا ہے اس کے ساتھ نامزدگی یا نص کر دینے کا یہ قدیم قبیلوی طریقہ کیونکر چل سکتا ہے اور کیونکر اس تصور کی بنیادوں پر وسیع تر اور شائستہ حکومت کی اس دور میں تعمیر کی جا سکتی ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ نص کر دینے میں اگرچہ ایک آسانی تو ہے یعنی اس سے بڑی حد تک استحقاق خلافت کے جھگڑوں کا سدباب ہو جاتا ہے مگر نص کر دینے سے کوئی شخص معصوم کس طرح ہو جاتا ہے اور اس میں ذہن و فکر کی غیر معمولی قوتیں کیوں کر ابھر آتی ہیں اور تاویل و تعبیر کے نکات و رموز کا محرم کیوں کر ہو جاتا ہے۔ یہ چیز عقل و خرد کے نقطۂ نگاہ سے بچنے والی نہیں کیونکہ ان سب امور کا تعلق نص کر دینے سے زیادہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیتوں اور تعلیم و تربیت سے ہے اور اس چیز سے ہے کہ ماحول اور فضا نے اسے کس درجہ متاثر کیا ہے۔ اس تصور کو تسلیم کر لینے میں ایک عقلی اشکال یہ ہے کہ عقل و دانش کی دولت کسی مخصوص گھرانے یا خاندان کی کنیز کب رہی ہے۔ یہ تو اللہ کی دین اور اس کی بخشش ہے جو خاندان، حسب نسب اور قوم و جغرافیہ کی حد بندیوں کو پہچانتے والی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ واقعات سے بھی اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ کسی گھرانے یا خاندان نے عقل و خرد کی وسعتوں اور خصوصیتوں کو اس طرح گھیر لیا ہو کہ اس سے باہر کوئی غیر معمولی ذہن پایا ہی نہ جائے۔ اس کے برعکس ہوتا یہ ہے کہ اتفاق سے کوئی غیر معمولی انسان ایک خاندان میں پیدا ہو گیا اور کئی پشتوں تک اس پر فخر و ناز کا اظہار کیا گیا۔ حیاتیات (BIOLOGY) سے اس حد تک مسئلۂ توارث کی تائید ہوتی ہے کہ ایک خاندان اگر پوری پوری احتیاط سے کام لے تو نسل جمال کی روایات اور صحت و قوت کے

مظاہر کو کئی پشتوں تک باقی و برقرار رکھ سکتا ہے۔ لیکن یہ کہ ذہن و فکر اور نفسیات و اخلاق کی دولت کو بھی دوسروں تک منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بارہ میں کوئی تائیدی دلیل نہیں مل سکی۔ یہی نہیں بلکہ اس کے الٹ اس انداز کی بہت سی مثالیں مشاہدہ و تجربہ کی گرفت میں آتی ہیں کہ ایک نہایت ہی پرہیز گار اور متقی باپ کا بیٹا فسق و فجور کا پیکر ہے اور ایک حد سے زیادہ ذہین و طباع باپ کا لختِ جگر کودن و احمق ہے۔

عقلی و نفسی کیفیتیں قابلِ انتقال نہیں

عقلی و نفسی کیفیتیں قابلِ انتقال و توارث نہیں۔ یہی وہ نظریہ ہے جس سے عیسائیت کے عقیدۂ موروثی معصیت (ORIGINAL SIN) کی تردید ہوتی ہے اور جس پر کہ تمام اخلاقیات کا دارومدار ہے۔ ورنہ اگر دواعیاتِ عقلی اور خصوصیاتِ نفسی بھی انتقال پذیر ہیں تو ظاہر ہے کہ جبر و اختیار کی بحث ختم ہو جاتی ہے اور شخصیت و انفرادیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

نصبِ امامت پر ناصر خسرو کی دلیل

نصبِ امامت پر نقلی دلائل ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ لیکن اس ضمن میں حکیم ناصر خسرو نے جو عقلی دلیل پیش کی ہے وہ حکیمانہ ہونے کی وجہ سے قابلِ قدر ہے۔ گو اس سے منطقی طور پر وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو وہ نکالنا چاہتے ہیں۔ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بخشش و ربوبیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس عالمِ کون و فساد میں جہاں جہاں کوئی حاجت ابھرے وہ اس کو [illegible] کرنے کا سامان مہیا کرے۔ چنانچہ اگر ستاروں کی رہنمائی کے [illegible] و حل کی ضرورت ہو اور نفس و روح کی احتیاج ہو تاکہ وہ [illegible] کے ساتھ اپنے اپنے دوائر میں گھوم سکیں تو وہ انھیں اس فق[illegible]ن سے نوازے۔ اگر نباتات کے

کے لیے ایسی روح نباتی کی ضرورت ہو جو ان کی بالیدگی اور نشو و نما میں مدد دے۔ اور حیوانات کے لیے ایک ایسے نفس حیوانی کی ضرورت ہو جو حیوانی تقاضوں کی تکمیل کر سکے تو وہ ان کو اس معاملہ میں محروم نہ رکھے۔ کیونکہ محروم رکھنا بخل ہے اور اس کی فیاضیاں اس تہمت کی متحمل نہیں۔ ٹھیک اسی طرح انسان کے عقلی و فکری تقاضے ہیں۔ اسے بھی اس دنیا میں رہنے سہنے کے لیے عقلی رہنمائی کی ضرورت ہے۔ اور نبوّت و رسالت اسی حاجت عقلی کی تکمیل کا دوسرا نام ہے۔ لیکن پیغمبر چونکہ بہرحال ایک خاص عرصے تک ہی کے لیے زندہ رہتا ہے اس لیے سوال یہ ہے کہ اس کے بعد اس حاجت یا تقاضے کی تکمیل کی زندہ و موثر صورت سوا ایسے انسان کے اور کیا ہو سکتی ہے جو ہر ہر دور میں پایا جائے۔ اور اپنے علوم و معارف میں اس کا ہم رتبہ ہو۔

اس میں شبہ نہیں کہ نصب امامت پر اس سے بہتر عقلی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی اور یہ حکیم ناصر خسرو جیسا فلسفی ہی کر سکتا تھا کہ ایک خالص سیاسی و دینی مسئلے کو اس رنگ میں پیش کرے۔ لیکن اس دلیل میں جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں بنیادی نقص یہی ہے کہ اس سے مطلوبہ دعویٰ پر کسی طرح روشنی نہیں پڑتی۔ دعویٰ یہ ہے کہ ہر ہر دور میں ایک ایسا یگانۂ روزگار انسان پایا جاتا ہے جو علم و عمل کے اعتبار سے نمونہ ہو۔ اور وہ بھی اس طریق سے نہیں کہ آپ تلاش و جستجو اور امتحان و تحقیق کے بعد اور اس کی علمی و دینی خدمات کا جائزہ لے کر اس نتیجہ پر پہنچیں۔ بلکہ صرف اس طرح کہ ایک امام جس کی غیر معمولی صلاحیتیں بجائے خود محل نزاع ہیں اور جس کی امامت کے بارہ میں اختلاف دائے کے دائرے کو وسعت دی جا سکتی ہے۔ جب اپنے بیٹوں میں سے کسی ایک کو نامزد کر دیتا ہے تو اس میں یہ تمام قوتیں یکایک اور آپ سے آپ ابھر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دلیل مابعد الطبیعی انداز کی ہے اور دعوائے

کی تعلق سرا سر واقعات و حقائق سے ہے۔ یعنی اس انداز استدلال سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر دور میں ہدایت و رہنمائی کا ایک جیتا جاگتا نقشہ لوگوں کے سامنے رہنا چاہیے تاکہ اس کے مطابق وہ اپنی زندگی کے سانچوں کو ڈھال سکیں۔ اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ہر ہر دور میں ایک زندہ شخص کا بطریق نص موجود رہنا ضروری ہے، منطقی اصطلاح میں مصادرۃ علی المطلوب کہلاتا ہے۔

ظاہر و باطن کا فرق

اس امتیاز کا دوسرا پہلو ظاہر و باطن کا فرق ہے۔ یوں تو اہل السنت کے ہاں بھی مجرد حرفیت (LITERALISM) پر قناعت نہیں کی جاتی اور عقائد کے بہت سے گوشوں کے متعلق لطیف و نازک تاویلات سے کام لیا جاتا ہے۔ مگر تعلیمیہ کے ہاں اس کا انداز بالکل ہی دوسرا ہے۔ ان کے پیرایۂ تاویل اور اہل السنت کے حدود تاویل میں کیا مابہ الامتیاز ہے۔ نیز اس کی دینی اہمیت کس درجہ کی ہے؟ اس کی تفصیلی بحث تو آیندہ آئے گی۔ پہلے ان کی تاویل کی چند نجوبہ کاریاں ملاحظہ ہوں۔ مضمون اگرچہ دلچسپ ہے اور متاخرین اسمٰعیلیہ نے اس کی ندرتوں میں جو اضافہ کیا ہے وہ بجائے خود مطالعہ کے لائق ہے۔ تاہم ہم نے اس سلسلہ میں صرف حکیم ناصر خسرو کی نکتہ سنجیوں سے استفادہ کیا ہے۔ امید ہے کہ ان گلستانِ حکمت اور دبستانِ دانش سے ان کے ہاں بہار کا کیا عالم ہے اس کے اندازہ کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی۔

جنّت ارتقائے عقل سے تعبیر ہے

بہشت کیا ہے؟ اس کی حقیقت ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ عقل سے

تعبیر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس دنیا میں بھی اسی دولت سے قلب و روح کو اطمینان میسر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں جو دانا تر ہے اور عقل و دانش کی فراوانیوں سے بہرہ مند ہے وہ رنج و محن کی گرفت سے نسبتاً آزاد رہتا ہے۔ اسی تصور کو آگے بڑھاؤ۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ عقل و دانش کا ایک مقام ایسا بھی آئے گا جہاں خوف و ہراس کافور ہو جائے گا۔ یہی جنت ہے۔ اور دوزخ کیا ہے؟ اسی مقام عقل سے بُعد و دوری۔

لیکن کیا یہ عالم بہشت مکانی و زمانی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کو یوں سمجھو کہ یہ لطیف و جاودانی ہے۔ توانا و داناہے۔ نہ تو تمام مکان کا مفہوم اس پر صادق آتا ہے اور نہ یہ کسی مکان میں محصور ہی ہے۔ اور نہ یہ کہنا ہی درست ہے کہ یہ مکان سے خارج و بیروں کوئی شے ہے۔ توانا و دانا سے ان کی مراد یہ ہے کہ بہشت یا یہ مقام عقل و خرد بجائے خود زندہ حقیقت ہے۔ اس پر عقلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جب اس عالم میں اللہ تعالیٰ کی بہترین مخلوق عقل و خرد کی خصوصیات سے آراستہ ہے اور انھیں خصوصیات کی وجہ سے اس کا اس عالم کون و فساد میں ایک مرتبہ و مقام ہے یعنی یہ مسجودِ ملائک ہے تو وہ عالم جو اس کی آفرینش کا شاہکار ہے زندگی و عقل سے کیوں موصوف نہ ہو۔ نقلی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ	اور دارِ آخرت ہی سچی زندگی ہے۔ کاش
لَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ (۶۴)	ان کو اس حقیقت کا علم ہوتا۔

یاد رہے کہ ان کے ہاں یہ لفظ حیوان بمعنیٰ مصدری نہیں بلکہ زندہ کے معنوں میں ہے۔ مگر کیا یہ جنت محض عقلی ترقیات سے حاصل ہوتی ہے۔ اور دین کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ نہیں اس بہشت عقلی کے تین عناصر ہیں۔ آنحضرت، وصی اور ہر دور کا امام۔ اور اس کی کلید کلمہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔

کیا جنّت زندہ حقیقت ہے؟

جنّت ایک زندہ و متحرک اور دانا و شنوا حقیقت کا نام ہے غالباً یہ پہلا خیال ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جس طرح بعض صوفیا اور حکما اس کائنات کو زندہ حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جس طرح ان کی رائے میں یہ کائنات عقل و شعور کے داعیات کے تحت آگے کی طرف بڑھ رہی ہے اور ارتقا و تقدم کی منزلیں طے کر رہی ہے۔ ٹھیک اسی طرح عالمِ آخرت کسی ساکن (STATIC) شے کا نام نہیں بلکہ اس میں بھی ایک طرح کی زندگی، حرکت اور عقل و شعور کے تقاضے پائے جاتے ہیں اور اس کی حرکت و ارتقا کا ایک جانا بوجھا نقشہ ہے۔

حیاتِ عالم (PAN-PSYCHISM) دراصل تصوریت (IDEALISM) ہی کی ایک شاخ ہے۔ نیز جو لوگ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ماورائیت (TRANSCENDENCY) کا عقیدہ نہیں رکھتے بلکہ اسے ہر ہر شے میں جاری و ساری (IMMANENT) سمجھتے ہیں ان کے لیے بھی عالمِ آخرت سے متعلق اسمٰعیلیہ کا یہ نظریہ زیادہ غرابت لیے ہوئے نہیں۔

جنّت و دوزخ کا مکان (SPACE) سے کیا تعلق ہے اور اس تعلق کی فلسفیانہ اہمیت کیا ہے، اس کو زیادہ واضح نہیں کیا گیا۔

پیغمبر، وصی اور امام کی ضرورت اور عقل و دانش سے ان کی ہم آہنگی دراصل اس سعی اور کوشش کا نتیجہ ہے کہ اس دور کے نوافلاطونی افکار کو کیونکر مذہب کا جامہ پہنایا جا سکتا ہے۔

جہنم کے بارہ میں ان کا یہ خیال ہے کہ یہ انتہائی عقلی پستی سے تعبیر ہے۔

اہلِ جنّت اور اہلِ دوزخ میں تعلقات کی کیا نوعیت ہو گی۔ ان کی رائے میں نہ صرف مومنین کو ان پر درجات و مراتب کے اعتبار سے تفوق حاصل ہو گا۔

بلکہ اہلِ جنّت ان پر اسی طرح حکمرانی کریں گے اور ان سے اسی طرح کام لیں گے جس طرح کہ یہاں انسان حیوانات سے کام لیتا ہے کیونکہ ان طبقوں میں عقل و خرد اور پستی و بلندی کا وہی فرق پایا جائے گا جو انسان اور حیوان میں ہے۔ مذہبی و دینی نقطۂ نظر سے یہ رائے کس قدر صحیح ہے اس پر بحث نہ کیجیے صرف یہ دیکھیے کہ خیال کتنا اچھوتا ہے۔

عبادات

تاویلات کا یہ سلسلہ عبادات میں اور دلچسپ ہوگیا ہے۔ نماز سے پہلے طہارتِ جسمانی کا مرحلہ ہے اور طہارتِ جسمانی کا آغاز آب دست اور وضو سے ہوتا ہے۔ آب دست میں باطن کے کیا نکات مضمر ہیں؟ حکیم ناصر خسرو کی بلند پروازیاں ملاحظہ ہوں۔

آب دست اسی طرح نماز کا باب یا دروازہ ہے جس طرح کہ ایمان اسلامیات میں داخل ہونے کا پہلا دروازہ ہے۔

یہ دراصل اللہ کے ساتھ ایک عہد ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے دوستوں کے ساتھ دوستی رہے گی اور اس کے دشمنوں کے ساتھ دشمنی۔ آب دست اس وقت واجب ہوتا ہے جب سبیلین سے کوئی چیز خارج ہو۔

اس میں باطنی معنی یہ ہے کہ جب تقاضائے نفس سے جو پلید و ناپاک ہے کوئی بدعت صادر ہو تو اس کو علمِ حقیقت کے پانی سے دور کرنا چاہیے۔

آب دست میں نیت ضروری ہے۔ اور نیت سے مراد خاندانِ حق کے ساتھ دوستی و ولایت کا اظہار ہے کیونکہ تولّا کے بغیر کوئی عبادت مقبول ہونے والی نہیں۔ اسی طرح دشمنانِ ولی خدا سے بیزاری کا مفہوم بھی اس میں شامل ہے۔ وضو کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ دھوئے

جاتے ہیں۔ دستِ راست سے مراد نبی ناطق ہے اور دستِ چپ سے مراد اساس ہے۔ اور جام آب یعنی بدن داعی ہے۔ اور آبِ وضو علم داعی سوائیں ہاتھ سے اعضائے وضو پر پانی ڈالنے اور بائیں ہاتھ سے دھونے کا مطلب یہ ہے کہ داعی علم حقیقت کی اشاعت میں کوشاں ہو۔ اور مستجیب حصول علم کے لیے بے قرار ہو۔

اعضائے وضو کن کن چیزوں کے لیے بطور رموز کے (SYMBOLS) استعمال ہوتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے: دہن حجت پر دلالت کرتا ہے جو صاحب جزیرہ ہو (باطنیہ نے دعوت و تبلیغ کی مناسبت سے ساری دنیا کو چند جزائر میں تقسیم کر رکھا تھا۔ اور ہر جزیرہ کے لیے ایک ایک حجت کا تقرر کر رکھا تھا)۔ کیونکہ جس طرح دہن سے غذا کا کام لیا جاتا ہے اسی طرح حجت، غذائے روحانی کا اہتمام کرتا ہے۔ دانت عدد و شریعت سے تعبیر ہیں اور بینی امام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جس طرح دہن اور بینی اگر بند ہو جائیں تو زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح حجت و امام اگر اپنے فرائض انجام نہ دیں تو روحانی و دینی نظام حیات میں گڑبڑ پیدا ہو جاتی ہے۔

مسافر و مریض کے لیے تیمم کی رخصت ہے۔ اسمٰعیلیہ کی اصطلاح باطن میں مریض وہ مستجیب ضعیف ہے جس کی رسائی امام یا داعی تک نہ ہو سکے اس کو چاہیے کہ مومنین سے استفادہ کرے۔ اسی طرح مسافر ایسا مستجیب ہے جو اپنے وطن سے دور ایسی جگہ رہ رہا ہے جہاں دعوت کا باقاعدہ سلسلہ قائم نہیں ہے۔ اس کو از خود علم کا جویا ہونا چاہیے۔

پھر چونکہ آب علم امام سے تعبیر ہے اور خاک جس سے کہ تیمم کیا جاتا ہے علم حجت سے تعبیر ہے اس لیے جب تک علم امام تک رسائی ممکن ہو حجت کی طرف رجوع نہیں ہونا چاہیے۔ ہاں اگر علم امام میسّر نہیں ہے تو حجت کے

علم سے جو بمنزلہ خاک کے ہے البتہ استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

نماز میں کچھ فرائض ہیں۔ کچھ سنتیں اور تطوعات یا نوافل ہیں۔ اس میں کیا کیا اسرار پنہاں ہیں ان کا جلوہ بھی دیکھیے۔ نماز میں اقامت دعوت پر دلالت کرتی ہے فرض متم کی طرف اشارہ ہے کہ جس کے بغیر چارہ نہیں۔ سنت حجت کو کہتے ہیں اور نفل جناح یا داعی کا دوسرا نام ہے۔ پھر نماز کی چونکہ کئی قسمیں ہیں اس لیے اسرار و معانی باطنیہ کی تقسیم بھی اسی مناسبت سے ہوتی ہے۔ نماز آدینہ ناطق ہے عید الفطر اساس خیال کیجیے۔ عید الاضحی قائم قیامت سے تعبیر ہے۔ نماز جنازہ کا مطلب یہ ہے کہ مجیب نے ایک مرتبہ سے آگے بڑھ کر دوسرے مرتبہ تک ترقی کی۔ نماز باراں کا مطلب یہ ہے کہ لوگ خلیفہ قائم کی طلب و جستجو کا اظہار کرتے ہیں، جو آئے اور قحط علمی کو دور کرے۔ اور نماز کسوف اس دعوت کو کہتے ہیں جو امام زمانہ ستر میں ظاہر ہو۔ نماز کی شکل و ہیئت سے متعلق بھی لطائف و اسرار ہیں۔ چنانچہ تکبیر تحریمہ کے بعد ایستادہ ہونا اس بات کی شہادت ہے کہ ناطق اور امام دعوت و تبلیغ کے معاملہ میں اسی طرح کوشاں اور ایستادہ ہیں جیسا کہ ہم ہیں۔ دونوں کانوں تک ہاتھ لے جانا گویا یہ بتانا ہے کہ ہم نے گوش جسم اور گوش دل دونوں سے دعوت کو قبول کیا ہے۔ رکوع میں انسان کمر کو دہرا کرتا اور جھکاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مومن اساس کی مدد سے اپنے کو امام سے وابستہ کرتا ہے۔ اور سجدہ کا فلسفہ یہ ہے کہ مومن اپنا سب کچھ گویا تانی کے سپرد کر دیتا ہے۔ تانی اللہ کا ایک نام ہے۔

بعض آیات کی تاویل

تاویل باطن کا ان کے ہاں یہ ایک جانا بوجھا انداز ہے۔ اسی نہج سے اسمٰعیلیہ نے تمام معمولات دینیہ کی توجیہات بیان کی ہیں۔ نامناسب نہ ہو گا اگر اس کے پہلو بہ پہلو بعض آیات کی تفسیر کے سلسلہ میں جن نوادر کا انھوں نے اظہار کیا ہے

ان پر بھی ایک نظر ڈال ہی جائے۔ جنّت کیسے پُربہار میووں پر مشتمل ہے اور جنّت سے بہرہ مند حضرات کن نعمتوں سے دامنِ امید بھریں گے۔

وفاکھۃ کثیرۃ لا مقطوعۃ و لا ممنوعۃ (الواقعہ: ۳۱-۳۲)
اور میوہ ہائے کثیرہ میں داخلِ جنّت رہیں گے جو نہ کبھی ختم ہوں اور نہ اُن سے کوئی روکے۔

حکیم ناصر خسرو کہتے ہیں کہ یہ میوہ ہائے کثیر دراصل ائمہ ہیں جن کی تعداد بہت ہے اور جن کی نیکیاں اور احسانات کا سلسلہ ختم ہونے والا نہیں۔

جنّت کے ضمن میں قرآن میں دو خصوصی چشموں کا تذکرہ بھی فرمایا ہے:

فیھما عینان تجریان (الرحمٰن)
ان میں دو چشمے رواں ہیں

اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ دو چشمے دراصل نفس و عقل اور ان کے فیوض و اثرات ہیں۔

ایک جگہ قرآن نے عجائبِ فطرت پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہوئے فرمایا ہے:

فلینظر الانسان الیٰ طعامہ (عبس: ۲۴)
تو انسان کو چاہیے کہ اپنے کھانے کی طرف نظر کرے۔

ان کی رائے میں غذا سے مراد غذائے روحانی ہے۔ اور اس پر غور و فکر کا مطلب یہ ہے کہ انسان ارتقائے روح کے اس پہلو پر غور کرے کہ یہ کیونکر عالمِ علوی سے پیوستہ اور وابستہ ہے۔

شیطان کا جادو کن لوگوں پر چلتا ہے اور کون لوگ اس کے چکموں سے محفوظ رہتے ہیں۔ ارشادِ باری ہے:

انہ لیس لہٗ سلطان علی الذین اٰمنوا وعلیٰ ربھم یتوکلون (نحل ۹۹)
جو مومن ہیں اور اپنے پروردگار پر بھروسا رکھتے ہیں ان پر اس کا کچھ زور نہیں چلتا۔

اس آیت کی توجیہ یوں بیان کی گئی ہے کہ جو شخص امامِ زماں کو پہچان لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے تعلقاتِ عقیدت و نیاز کو قائم رکھتا ہے وہ خاندانِ حق کے دشمنوں سے محفوظ رہتا ہے۔

یہ ہے اسمٰعیلیہ کے ہاں تاویل و تعبیر آیات کا اسلوب و نہج۔

کیا یہ انداز مایوس کن ہے

اس سے پہلے کہ ہم اس انداز پر تفصیلی گفتگو کریں اور بتائیں کہ اہل السنت کے ہاں تاویل کے کیا معنی ہیں اور دینی مباحث میں اس کی کیوں ضرورت ہوتی ہے۔ یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ تعلیمیہ کا یہ طریق قطعی مایوس کن ہے۔ ایک طالب علم اور متجسس جب حقائق دینی کی پردہ کشائی چاہتا ہے اور ظاہر سے باطن کی تہوں میں اترنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے سامنے دین کے وہ صحت مند بنیادی اور روحانی لطائف ہوتے ہیں جو قلب و روح کو گرمادیں اور کیف و انبساط سے مسحور کر دیں۔ جن سے زندگی کی مشکلاتِ گوناگوں حل ہو سکیں اور جو دین کا عطر اور نچوڑ ثابت ہوں۔ مزید برآں جن سے کہ سیر باطن میں خاطر خواہ مدد ملے۔ اور مومن جن کو پاکر محسوس کرے کہ اس نے گویا دین کی اصلی دولت اور روح پالی ہے۔ نہ یہ کہ پورا قرآن اور تمام نظامِ دینی جس میں سمندر دل کی سی گہرائی اور آسمانوں کا سا پھیلاؤ اور وسعت ہے، محدود قسم کی اصطلاحوں (TERMINOLOGY) میں سمٹ کر رہ جائے۔ بلاشبہ ائمہ کا وجود و نصب ایک مسئلہ ہے اور اس کی حضرات تشیع اور تعلیمیہ کے نقطۂ نگاہ سے زبردست سیاسی و دینی اہمیت بھی ہے۔ لیکن بہر حال یہ دین کا ایک ہی پہلو یا ایک ہی رخ ہے۔ پورا دین نہیں۔ کیونکہ جہاں تک پورے دین کا تعلق ہے اس کی تجلیات تو اعماق نفس سے لے کر آفاق کے آخری کناروں تک کو اپنے آغوش میں سمیٹے ہوئے ہیں:

قل لو کان البحر مدادا لکلمت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمت ربی ولو جئنا بمثلہ مددا (کہف: ۱۰۹)	کہہ دو اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے لیے سیاہی ہوں تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی ایک اور سمندر اس کی مدد کو لے آئیں۔

ایک منطقی سقم

علاوہ ازیں تعلیمیہ کے اندازِ تاویل میں ایک منطقی سقم یہ بھی ہے کہ ان کے ہاں ہر ہر امام چونکہ بجائے خود مستقل طور پر سرچشمۂ ہدایت اور منبع انوار ہے اس لیے یہ قطعی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ اسلام کی تعبیرات میں اپنے پیش رو ائمہ کے خیالات و افکار کا خیال رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں بقول ہاجسن بسا اوقات تاویلات کے سلسلہ میں ایسے ایسے تضاد پائے جاتے ہیں جن میں باہم تطبیق دینا سخت مشکل ہو جاتا ہے۔ یوں سمجھنا چاہیے کہ ہر امام گویا ایک مخصوص ذہن و فکر لے کر آتا ہے اور اس سے تعبیر و تاویل کا ایک بالکل ہی نیا باب وا ہوتا ہے۔ ایک دشواری یہ بھی ہے کہ تعبیر و ترجمانی کے اس انداز میں کوئی بچا تلا اصول پیش نظر نہیں ہے۔ یہی نہیں تاویل کے اصول و مسلمات کو بھی واضح نہیں کیا گیا۔ سوا اس کے کہ جہاں تک ممکن ہو آیات و مسائل کا رُخ گھما پھرا کر ائمہ ہی کی طرف رہے۔ اور سامع یا قاری صرف اسی چیز کو حاصلِ دین اور اصلِ دانش قرار دے کہ ائمہ اطہار قرآن، سنت اور عقل و فلسفہ کی رو سے غیر معمولی فضیلت کے حامل ہیں اور ان کے ساتھ اس کے تعلقاتِ نیازمندی قائم رہنا چاہئیں اور یہ کہ ان پر اس کو پورا پورا بھروسہ ہے۔

دو باتیں اس ضمن میں اور کہنا ضروری ہیں۔ اسمٰعیلی ائمہ اور دعاۃ کا سارا ذخیرۂ تاویل اسی نوع کے قیاسات اور اٹکل پچو مبنی نہیں ہے بلکہ ان کے بعض افکار حد درجہ قیمتی ہیں۔ نیز حضرات تشیع کے بعض علما کو اس سے قطعی متشنیٰ سمجھنا چاہیے۔ چنانچہ سید شریف رضی کی معروف کتاب حقائق التاویل کے صفحات ہمارے سامنے کھلے پڑے ہیں اور ہم ان کے مطالعہ کے بعد بلاخوف لومۃ لائم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بہت سے نوادرِ تاویل بھی موتیوں کی طرح جڑے ہیں۔ اعلےٰ ادب کی جھلکیاں بھی نمایاں ہیں۔ رائے اور اندازِ بحث میں ایسا توازن بھی

پایا جاتا ہے کہ مشکل ہی سے اس کی مثال ملے گی۔

سب سے بڑی خصوصیت ان کی یہ ہے کہ استشہاد میں کلامِ عربی کی متعدد مثالوں، محاورات اور آیات سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اور کوئی بات بھی بغیر سند کے نہیں کہی گئی۔ اس کا موضوع دراصل آیاتِ متشابہات کی کنہ تک پہنچنا ہے اور اس کے مجمل معانی کی تعیین کرنا ہے۔

اہل السنّت کے نقطۂ نظر سے تاویل کا معنی

اہل السنت کے نقطۂ نگاہ سے تاویل کے معنی صرف یہ ہیں کہ دلالتِ الفاظ کا جہاں تک تعلق ہے کچھ معنی پنہاں رہ جاتے ہیں۔ ان کو بلا شبہ پردۂ اخفاء سے نکال کر ظہور میں لانا چاہیے۔ کبھی کبھی معانی کی تعیین سیاق و سباق کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی ظاہر نفس سے تو اس کا تعلق نہیں ہوتا مگر جونہی سیاق و سباق پر غور کیا جائے معلوم ہوتا ہے کہ مفہوم و مطلب کے بالکل ہی نئے اور اچھوتے پہلوؤں سے ذہن آشنا ہو رہا ہے۔ معانی کی نہایت ہی دل آویز صورت تو قرآن کے فواصل میں پنہاں ہے جس کی تفصیل ہم اپنی کتاب مسئلہ اجتہاد میں بیان کر چکے ہیں۔ الغرض غور کیجیے گا تو قرآن میں اس انداز کی بہت سی مثالیں پائی جائیں گی۔ جس سے دلالتِ الفاظ اور دلالتِ سیاق کے مخفی معانی کا ترشح ہوتا ہے۔ نیز اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فواصل آیات کی شکل میں کس درجہ لطیف و نازک معانی کو چھپا رکھا ہے۔ گویا اسمٰعیلیہ اور اہل السنت میں اس سلسلہ میں بیّن فرق یہ ہے کہ جہاں

(۱) اہل السنت کے ہاں تاویل کا دائرہ صرف سیاق یا الفاظ اور ان کی دلالتِ معنوی تک وسیع ہے۔ وہاں حضراتِ اسمٰعیلیہ نے اس کو تمام عبادات و رسوم تک وسیع کر رکھا ہے۔

(۲) یہ تاویل کو صرف و نحو اور ادب و معانی ایسے فنون کے تابع رکھتے

ہیں اور کوئی بات خلافِ قاعدہ نہیں کہتے اور اسمٰعیلی علمائے تاویل اس کے پابند نہیں۔

(۳) ان کی تاویلات کا کوئی خاص ہدف یا مرکز نہیں ہوتا۔ بخلاف اسمٰعیلیہ کے کہ ان کے ہاں تاویل کا سارا سلسلہ ایک ہی جانے بوجھے محور کے گرد گھومتا ہے۔ یعنی ائمہ کرام۔

تاویل کی ایک اور قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ عقائد و صفات، کیفیاتِ جنت و دوزخ اور مسائل روح وغیرہ میں ایک خاص عقلی موقف اختیار کیا جاتا ہے اور ایسا کرنا ایک طرح سے ناگزیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام الہامی مذاہب کو اس سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ بات یہ ہے کہ ایک تو یہ مسائل ہی ایسے نازک، ایسے دقیق اور گہرے ہیں کہ ان کو کسی واضح اور ٹکے بندھے اسلوب میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ان کے لیے ایک الگ پیرایۂ اظہار پہلے سے مقرر ہے جسے مذاہب کی اصطلاح میں رمزیہ (FIGURATIVE) اسلوب کہتے ہیں۔ پھر ان حقائق تک رسائی حاصل کرنے کے لیے جس درجہ عقل و بصیرت اور علوم و فنون کی ضرورت ہے وہ بھی معرضِ ظہور میں نہیں آپاتی۔ اس لیے ان اونچے اور گہرے حقائق کو بیان کرنے کی غرض سے مذاہب نے عموماً اس انداز کی رمزیہ زبان استعمال کی ہے جو معانی کی گہرائی کا احاطہ کر سکے۔ یہی نہیں ان مسئلوں میں تاویل ایک تاریخی اور عقلی ضرورت بھی ہے۔ کیونکہ یہ قطعی ضروری نہیں کہ مذہب خیالات و افکار کی جس فضا میں نازل ہو وہ ہمیشہ جوں کی توں باقی بھی رہے۔ بلکہ ہوتا یہ ہے کہ علوم و فنون کے ارتقا سے انسان کا زاویۂ نظر بدلتا رہتا ہے اور مذہبی تصورات تک متاثر ہوتے رہتے ہیں۔ بنابریں ارتقا کی اس روشنی میں ان کی دوبارہ تعیین کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اسلام تاریخ کے اس تقاضے سے کس حد تک متاثر ہوا ہے اور اس کے ظواہر نے کن کن باطنی معنوں کو اختیار

کیا ہے تو اس کی تفصیلات علم الکلام اور متصوفانہ شاعری میں جا بجا مذکور ہیں۔ اسمٰعیلیہ نے فلسفہ مذاہب اور تاویل کو باہم مختلط کر دیا ہے حالانکہ یہ دو بالکل ہی مختلف موضوع ہیں۔ فلسفۂ مذہب سے یہ مراد ہے کہ کسی نظامِ فکر کی ہر ہر ڈور میں فکری قدر و قیمت واضح کی جائے۔ اور بتایا جائے کہ بحیثیتِ مجموعی اس میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو قابلِ اعتراض ہو۔ اہل السنّت کے ہاں اس موضوع پر مستقل کتابیں پائی جاتی ہیں۔ مگر تعلیمیہ نے اس کو تاویل و تعبیر ہی کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ ظاہر و باطن کے فرق کو سوا چند حرفیت پسند اہل ظاہر کے سب نے تسلیم کیا ہے۔ اور تو اور خود غزالی نے احیاء العلوم میں اس پر بہت نفیس بحث کی ہے اور ایسے مقامات کی نشاندہی کی ہے جن میں ظواہر الفاظ سے کام نہیں نکلتا اور باطن معنی سے حقیقت زیادہ قابلِ فہم ہو جاتی ہے۔ لیکن ان کے ہاں یہ فرق بالکل وہی ہے جو رمز اور مرموز الیہ میں ہوتا ہے۔ یا تشبیہ و استعارہ اور کسی لفظ کے حقیقی استعمال میں پنہاں ہے۔ محض قیاس آرائی اور دور از افکار مناسبت کی وجہ سے انھوں نے کسی لفظ کو حقیقی اطلاق سے محروم نہیں رکھا۔ اور نہ اس کے استعمال کو اتنا عام ہی کیا ہے کہ تمام دین اور اس کی ساری جزئیات اپنا اصلی تشخص کھو بیٹھیں اور معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ اور انبیا علیہم السلام کے سامنے سوا امامت کے ایک مخصوص تصور کی اشاعت کے اور کوئی اہم اور اونچا اصلاحی و روحانی مقصد ہی نہیں۔ ظاہر ہے اسلام ایسے معقول مذہب کے بارہ میں یہ نقطۂ نظر صحیح نہیں ہو سکتا۔

اسمٰعیلی طریقِ دعوت

غزالی کے نقطۂ نظر سے تعلیمیہ کے بارہ میں یہ بحث نامکمل رہے گی اگر ان لوگوں کے مخصوص تبلیغی طریق سے متعلق کچھ نہ کہا جائے۔ یہ کھل کر عوام کے سامنے نہیں آتے تھے۔ بلکہ دیکھتے تھے کہ کون شخص مستجیب ہونے کی صلاحیت

رکھتا ہے۔ پھر جب انھیں اطمینان حاصل ہو جاتا تو اس کے پاس جاتے اور نہایت دل سوزی سے مسلمانوں کی مذہبی و دینی حالت پر آنسو بہاتے اس کی دلی ہمدردیوں کا اپنے کو مستحق ثابت کرتے اور مجبور کرتے کہ وہ اس مسئلہ پر خصوصیت سے غور کرے۔ پھر خود ہی مروّجہ اسلامی تصورات کو ان کی دینی نکبت کا باعث گرداننتے۔ ان میں طرح طرح کے شکوک پیدا کرتے، اور اعتراض وطعن کا ہدف ٹھہراتے اور پھر جب محسوس کرتے کہ مستجیب نفسیاتی طور پر نئی باتوں کو سننے پر آمادہ ہے تو اس کے دل میں اسلام کے ان اسرار و رموز کو معلوم کرنے کے لیے آتشِ شوق بھڑکاتے جن کو پاکر اس کی روحانی قوتیں بیدار ہو سکتی ہیں۔ اس مرحلہ پر ضرورتِ امام پر روشنی ڈالتے اور کہتے کہ اس پر آشوب دور میں ان اسرار و معارف کو جاننے والا صرف ایک ہی شخص ہے اور وہ امام ہے جو عام نگاہوں سے اوجھل اور مستور ہے۔

جن لوگوں نے اسمٰعیلی نظام فکر کا مطالعہ کیا ہے ان کے لیے یہ طریق کار قطعی عجیب و غریب نہیں ہے۔ ان کے دعاۃ اور ماذونین کے فرائض میں یہ بات داخل تھی کہ وہ خاص خاص لوگوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کریں اور اس نفسیاتی تذبذب سے حسبِ منشا فائدہ اٹھائیں۔ "اثارۂ شکوک" کا یہ مرحلہ ظاہر ہے بالکل عارضی ہوتا اور محض اس بنا پر اختیار کیا جاتا کہ اسمٰعیلی افکار کی اشاعت کے لیے زمین ہموار کی جا سکے اور لوگوں کو تیار کیا جا سکے کہ ان عقائد کی طرفہ طرازیوں کو قبول کر لیں۔

دعوت و تبلیغ کا یہ خفیہ انداز اس وقت بہت کم قابلِ اعتراض رہ جاتا ہے جب ہم اس حیثیت سے دیکھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ حریفانہ اقلیت میں رہے ہیں اور ان کے عقائد و تصورات کا نقشہ کبھی بھی ایسا نہیں رہا ہے کہ اس کی عمومی اشاعت کی جا سکے یا اس کو جمہور مسلمانوں کے سامنے بغیر کسی تمہید یا پیش بندی و پیش بینی کے براہِ راست پیش کیا جا سکے۔

فلسفۂ غزالی کی خصوصیات

غزالی کی خوش نصیبی

فلسفہ و فکر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ایک متعین انداز کی زندگی کا طالب ہے۔ اس میں کامل جستجو، بے پناہ اخلاص اور خطرناک حد تک ژرف نگاہی کی ضرورت ہے۔ اور قدرت کی فیاضیاں ملاحظہ ہوں کہ یہ تینوں باتیں غزالی کو میسر ہیں۔ کمالِ جستجو کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ان کے سلجوقی وزراء سے خاصے روابط ہیں۔ دار العلوم نظامیہ کی مسندِ ارشاد پر رونق افروزی کے پورے مواقع حاصل ہیں۔ طلبہ اور مسترشدین کی ایک بھیڑ ہے جو آمادۂ استفادہ ہے۔ اور امام الحرمین علامہ جوینیؒ کے بعد اس دور کے جیّد علما میں سے کوئی ان کا حریف بھی نہیں۔ گویا عزت و افتخار کی جملہ صورتوں سے بہرہ مند ہیں۔ مگر مطمئن اور قانع بالکل نہیں۔ پیکارِ مذاہب فضا کی دنیا پرستی اور متکلمین و فلاسفہ کی غلط روی نے بے چین کر رکھا ہے اور دل میں اس طلب و آرزو کی شمع فروزاں ہے کہ کسی طرح نفسِ حق منکشف ہو۔ کائنات اور مذہب کی سچائیاں نکھر کر سامنے آئیں اور سعی و تجسس کے قدم علم و ایقان کے ایسے سرچشمے پر پڑیں جس سے اختلاف و نزاع کے تمام امکانات کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو جائے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ دینیات کو ایسی استوار اور محکم اساس ہاتھ آئے کہ اس کے بعد معقولات کی پرپیچ راہوں کی قطعی احتیاج نہ رہے۔ غزالی کی زندگی شاہد ہے کہ اس مقصد کو

حاصل کرنے کے لیے اور حق کی جستجو میں انھوں نے کس درجہ سرگرمی دکھائی کس طرح جاہ و منصب کے داعیات سے متاثر ہوئے بغیر ہر اعزاز کو ٹھکرایا۔ عزیز و اقارب سے علیحدگی اختیار کی۔ اور عمرِ عزیز کے دس برس ہنسی خوشی سیاحت و بادیہ پیمائی میں گزار دیے۔ اخلاص کی دولت سے یہ کس درجہ مالا مال تھے؟ اس کا ثبوت اس بات سے ہوتا ہے کہ اس نصب العین کے لیے انھوں نے کٹھن منزلوں کو برداشت کیا اور اعلیٰ سے اعلیٰ اعزاز اور آسائش کو چھوڑ کر دلق و حصیر پر بیٹھنا اپنے لیے زیادہ مایۂ ناز خیال کیا۔ کتنے اہلِ علم ہیں جو اس صورتِ حال کو گوارا کر سکتے ہیں۔ بلاشبہ اس کے لیے غزالی ہی کے دل گردہ کا آدمی چاہیے۔ اور اگر اخلاص کے دائرہ میں یہ بھی داخل ہے کہ انسان پرانے علائق ذہنی سے بھی دست کش ہو جائے تو دیکھیے کوئی تعصب، کوئی گروہ بندی، اور پرانا رابطہ یا تقلید ان کے جذبۂ تحقیق کی راہ میں حائل نہیں۔ ژرف نگاہی ان کی تمام تصنیفات کا امتیازی وصف ہے۔ تہافت الفلاسفہ اور احیا میں ان کا یہ کمال انتہا کو پہنچ گیا ہے۔ دلائل کا تجزیہ ایسی کامیابی سے کرتے ہیں کہ ان میں صحت و سقم کی مقدار صاف صاف نظر آنے لگتی ہے۔ یہی نہیں بسا اوقات یہ تجزیہ الٰہیات و فلسفہ کی خطرناکیوں تک متجاوز ہو جاتا ہے۔ اور ایسے محیر العقول نتائج کا باعث ہوتا ہے جس کی توقع ایک امامِ دین سے کم از کم نہیں کی جا سکتی۔

کیا غزالی فلسفی ہیں؟

اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ غزالی انداز استدلال، اور ذہن و فکر کی ساخت کے اعتبار سے تو قطعی فلسفی ہیں ہی۔ زندگی اور اسلوبِ زیست کے نقطۂ نظر سے بھی فلسفی ہیں اور یہ بہت بڑی بات ہے کیونکہ ذہن و فکر کے اعتبار سے فلسفی ہونا اور بات ہے اور پوری زندگی کو

حکمت کے سانچوں میں ڈھال لینا تھی' دیگر۔ یہ صحیح ہے کہ ان کی ساری فلسفیانہ تگ و دو اور حکیمانہ موشگافیاں دینی قسم کی ہیں اور ان کا مقصد کائنات کے اسرار و رموز کے بارہ میں مطلق سچائی کو پالینا نہیں۔ بلکہ صدق و حقانیت کی ایسی منطق تک رسائی حاصل کرنا ہے جس سے اسلامی عقائد و افکار کی تائید ہو سکے۔ مگر صرف اس وجہ سے ان کی فلسفیانہ عظمتوں کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان کی متکلمانہ کوششیں، اس استدلال، اس منطقی استواری (LOGICAL COGENCY) اور تجزیہ کی بہر حال حامل ہیں یا نہیں جن کو فلسفہ وحکمت کے اجزائے ترکیبی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فلسفہ وحکمت کی تعیین میں نصب العین اور مقصد کو اتنا دخل نہیں جتنا اس حقیقت کو ہے کہ ایک شخص اثباتِ مدعا کے لیے کیا انداز اور اسلوب اختیار کرتا ہے۔ یعنی اگر انداز اور روش فلسفیانہ ہے۔ اور مدعا کسی اذعانی عقیدہ (DOGMA) کو ثابت کرنا ہے تو بلاشبہ یہ شخص فلسفی ہے۔ اس کے برعکس اگر ایک شخص بحث و نظر کے لیے نہایت ہی اونچا حکیمانہ موضوع منتخب کرتا ہے لیکن اس کا قلم اور فہم و ادراک کی واماندگی اس بلندی کا ساتھ نہیں دے سکتی اور استدلال کی کڑیاں اس درجہ محکمی و استواری لیے ہوئے نہیں تو موضوع کے فلسفیانہ ہونے کے باوجود اس کو حکما اور فلاسفہ کے زمرہ میں شمار کرنا مشکل ہے۔

علم الکلام اور فلسفہ

علم الکلام خود فلسفہ ہی کی ایک شاخ تو ہے بلکہ تاریخی لحاظ سے اگر اسے فلسفہ کی جڑ اور اصل قرار دیا جائے تو بے جا نہیں۔ کیونکہ پہلے پہل کچھ دینی ذہن و فکر کے حامل حضرات ہی نے عقائد و ایمانیات کے لیے عقلی طرزِ استدلال اختیار کیا ہے یا خاص نوع کی دیومالا (MYTHOLOGY) کو حق بجانب ٹھہرانے

کے لیے عقل و دانش کے پیمانے وضع کیے ہیں۔ اس کے بعد کہیں جا کر حکما اور فلسفیوں کا گروہ پیدا ہوا ہے جس نے مذہب و دین سے قطع نظر کر کے نفسِ کائنات یا نفسِ وجود کے اسرار و رموز معلوم کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔ اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو غزالی کا بیک وقت متکلم و فلسفی ہونا آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ زیادہ سے زیادہ غزالی کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے فلسفہ پر تکلم کا پہلو غالب ہے۔ جس کا یہ معنی ہے کہ وہ متکلم فلسفی ہیں اور ابن سینا، فارابی یا ابن رشد کی طرح فلسفی متکلم نہیں جو فلسفی تو زیادہ ہوں مگر علم الکلام میں جن کا حصہ افسوس ناک حد تک کم ہو مزاج اور اسلوب استدلال کے فلسفیانہ ہونے کے علاوہ غزالی کی یہ خصوصیت بھی مسلّم ہے کہ انھوں نے خالص فلسفیانہ مسائل سے بھی بحث کی ہے۔ اور فکر و نظر کے سامنے کچھ نئے پیمانے بھی لائے ہیں۔ اس مرحلہ پر غالباً یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ یہ بحث تردید فلسفہ کے ضمن میں محض ازراہ استطراد نوکِ قلم پر آگئی ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔ غزالی کی زندگی کا مشن دراصل تنقیدی ہے اور وہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے تار و پود بکھیریں۔ اس کی استوار اور محکم عمارت کو بودا ثابت کریں اور اعتماد و یقین کی ان دیواروں کو گرا دیں جو خواہ مخواہ اس سے وابستہ کر لی گئی ہیں۔ اور بتائیں کہ علم و آگاہی کے کچھ اور ذرائع بھی ہیں جو قابلِ لحاظ ہیں اور جن سے یقین و اعتماد کی دولت کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان کے وہ کیا نظریے ہیں؟ جن کی فلسفیانہ اہمیت اس دَور میں زیادہ محسوس کی جاتی ہے۔ اور فلسفہ و حکمت کے وہ کون گوشے ہیں جن میں انھوں نے منفرد روش اختیار کی ہے اور جن میں یہ اپنے ہم عصروں سے کہیں آگے ہیں۔ اس کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے نظر و مطالعہ کے دائروں کو مندرجہ ذیل تین عنوانوں تک وسعت دینا پڑے گی:

(۱) کیا زمان و مکان کا وجود حقیقی ہے؟

(۲) قانونِ تعلیل (LAW OF CAUSATION) کی کیا حیثیت ہے۔

(۳) کیا نبوت قابلِ فہم تصور ہے۔

زمان ومکان

زمان ومکان کی بحث فکر واندیشہ کی پرانی بحث ہے۔ اس کے بارہ میں پرانے تصورات کچھ اس قسم کے تھے کہ علاوہ ان جزئیات وافراد کے کہ جو پائے جاتے ہیں یہ بھی حقیقی وجود سے متصف ہیں اور تمام جزئیات وافراد کا ان سے تعلق ظرف ومظروف کا سا ہے۔ مکان کے متعلق ان کی یہ رائے تھی کہ یہ ظرف باوجود اپنی وسعتوں اور پھیلاؤ کے بہرحال محدود ہے کیونکہ خود کائنات محدود ہے۔ اور زمان ایک ایسا وسیع تر ظرف اور پیمانہ ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، جو غیر محدود اور غیر منتہی ہے۔

غزالی زمان ومکان کو جسم سے الگ یا جزئیات وافراد جسمانی سے علیحدہ کوئی مستقل بالذات ظرف قرار نہیں دیتے۔ بلکہ ان کے نزدیک دونوں کا تعلق جسم ہی کے امتداد یا حرکت سے ہے۔ یعنی ایک ہی چیز کے امتداد کو مکان سے تعبیر کیا جاتا ہے اور وہی چیز جب حرکت کناں ہوتی ہے تو اس سے زمانہ ووقت کے پیمانوں کا تصور خود بخود سطحِ ذہن پر ابھر آتا ہے۔ گویا یہ امتداد وحرکت جسم ہی کے ابعاد (DIMENSIONS) میں سے ہیں۔ ان سے الگ اور علیحدہ ان کا کوئی وجود نہیں۔ یہ خیال قریب قریب وہی ہے جس کا اظہار اس کے بہت بعد کانٹ نے کیا۔ اس سلسلہ میں ان کی اصل عبارت یوں ہے:

کما ان البعد المکانی تابع للجسم	جس طرح بعدِ مکانی جسم کے تابع ہے اسی طرح
فالبعد الزمانی للحرکۃ کما ان	بُعدِ زمانی کا حرکتِ جسم سے تعلق ہے۔ یعنی
ذالک امتداد اقطار الجسم..	جس طرح مکان اس بات سے تعبیر ہے کہ

... فليس له فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى "قبل" و "بعد" و بين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى "فوق" و "تحت"۔

تهافت الفلاسفہ ص۷۵

جسم کے مختلف پہلوؤں میں پھیلاؤ واقع ہو۔ اسی طرح زمان حرکت جسم کا نام ہے۔ اس لحاظ سے بُعدِ زمانی اور بعدِ مکانی میں کوئی فرق نہ رہا۔ بُعد زمانی کو ادا کرنے کے لیے عبارت قبل و بعد کے خانوں میں تقسیم ہو جائے گی اور بعد مکانی کو ظاہر کرنے کے لیے عبارت "فوق و تحت" وغیرہ کے خانوں میں تقسیم پذیر ہوگی۔

لطف یہ ہے کہ مقاصد الفلاسفہ میں بھی غزالی نے زمان و مکان کی تعریف میں قریب قریب انھی خیالات کا اظہار کیا ہے حالانکہ اس کتاب میں ان کو صرف یونانی فلسفہ کا خلاصہ پیش کر دینے پر اکتفا کرنا چاہیے تھا۔ اور فکر کی اس گہرائی اور ندرت کا اعزاز اس طرح عام نہیں کرنا چاہیے تھا کہ اس میں فلسفۂ یونانی کے دوسرے شارحین بھی شامل ہو جائیں۔ معلوم ہوتا ہے غزالی زورِ بیان اور جذبۂ اظہارِ حق کے جوش میں اس التزام پر قائم نہیں رہ سکے کہ مقاصد کو صرف یونانی فلسفہ ہی کی تشریح و توضیح تک محدود رکھا جائے بلکہ اس میں ان کے ذاتی افکار و خیالات بھی آ گئے ہیں۔ بالخصوص الٰہیات کی بحثوں میں تو انھوں نے اس التزام کو بالکل ہی پس پشت ڈال دیا ہے۔

زمان و مکان اور مسئلہ صفات

زمان و مکان کے بارہ میں خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر کو اپنانے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ غزالی نے مسئلہ صفات میں اس سے اچھی طرح کام لیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ازلی و ابدی ہونے کے معنی ان کے نزدیک یہ نہیں کہ اس کی ذاتِ گرامی زمانی ہے اور زمانہ بھی وہ جو حرکتِ مکان سے پیدا ہوتا ہے بلکہ یہ ہے

کہ وہ خود خالق ہونے کی وجہ سے وقت وزمان کے حدود و اطراف سے ورا و مستغنی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ پر مکان کے متعلقات کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا کیونکہ جزئیات و افراد سے الگ اس کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا جہاتِ فوق وتحت سے کس انداز کا تعلق ہے؟ اس پر انھوں نے نہایت ہی معقول اور سلجھی ہوئی دلیل پیش کی ہے جو اگرچہ اسی نظریہ کی شاخ اور فرع ہی ہے اور اسی نظریہ وتصور پر مبنی بھی ہے تاہم اس حیثیت سے مستقل طور پر دلیل کہلائے جانے کی مستحق ہے کہ اس سے مکان ومتعلقات مکان کی نفی جس وضاحت وخوبی سے فہم وادراک کی گرفت میں آتی ہے، کسی دوسری دلیل سے نہیں۔ جہات کا تصور کس طرح ابھرتا ہے اس کے بارہ میں ان کی توجیہہ ملاحظہ ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کا تعلق سراسر انسانی ساخت اور اس کی ہیئتِ ترکیبی سے ہے۔ چنانچہ جو جہت ان کے سر سے شروع ہو کر غیر متناہی بلندیوں تک چلی گئی ہے اس کو یہ "فوق" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو پاؤں کو چھو کر زمین کی گہرائیوں تک وسعت پذیر ہے اس کو یہ تحت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اسی طرح نسبتہً زیادہ قوی بازو کو یہ دایاں بازو کہتے ہیں اور اس جہت کو یمین قرار دیتے ہیں۔ اور اس کے بالمقابل نسبتہً کمزور بازو کو بایاں بازو ٹھہراتے ہیں۔" اس طرف پھیلی ہوئی جہت کو صفتِ یسار سے متصف کرتے ہیں۔ بالکل یہی قیاس قدام وخلف یعنی آگے پیچھے کے تصور میں کارفرما ہے اور ان جہات کی تخلیق کا باعث وسبب ہے۔

جہات واطراف کا تصور اضافی ہے

اس کا مطلب یہ ہے کہ جہات واطراف کا تصور انسان کی ہیئت ترکیبی سے وابستہ ہے۔ لہذا اگر کوئی حیوان اس ہیئت ترکیبی سے متصف نہ ہو تو

اس کی جہات انسانی جہات سے قطعی مختلف ہوں گی۔ مثلاً چیونٹی یا چھپکلی کی مثال لیجیے۔ جس طرح یہ زمین پر چلتی ہے اسی آسانی کے ساتھ چھت کی نچلی طرف بھی چل سکتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا فوق ہمارے فوق اور اس کا تحت ہمارے تحت سے قطعی جدا ہوگا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ دونوں میں نسبتِ تضاد پائی جائے گی۔ اس وضاحت سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا تعلق جہتِ علو سے ہونا کوئی خوبی کی بات نہیں کیونکہ یہ علو بجائے خود اضافی اور اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر عرش اور استواء علی العرش کا یہ مطلب نہیں تو پھر دعا و استغاثہ کے وقت ہمارے ہاتھ کیوں بے اختیار آسمان کی طرف اٹھتے ہیں اور کیوں یہ حکم ہے کہ توجہ و التفات کا رخ آسمانوں کی طرف رہے۔ غزالی اس کا جچا تلا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس مسئلہ کا تعلق محض تنظیمِ عبادات سے ہے۔ یعنی آسمان کی حیثیت صرف یہ ہے کہ یہ قبلۂ دعا ہے اور بس۔ اور یا پھر اس سے مقصود اس ذاتِ گرامی کے علو اور جلالتِ مقر کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ جہت و طرف کی خوبی کا اقرار کرنا نہیں ہے اس سلسلہ میں ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

فاما رفع الایدی عند السوال الی جهة السماء فھو لان قبلة الدعاء وفیه اشارة الی ماھو وصف المدعو من الجلال و الکبریاء	دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا اس بنا پر ہے کہ آسمان دعا کا قبلہ ہے۔ نیز اس میں خدا کے جلال اور کبریائی کی طرف اشارہ کرنا بھی مقصود ہے۔

(احیاء العلوم جلد اول ص ۱۱۳)

قانونِ تعلیل کی حیثیت

قانونِ تعلیل کی کیا حیثیت ہے؟ اس سوال پر غور کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں عام سمجھ بوجھ کیا کہتی ہے؟ بظاہر بغیر کسی بار یکی میں پڑے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا کارخانۂ ہست و بود اسباب و علل کا

رہین منت ہے۔ یا یوں کہیے کہ علت و معلول کی کارفرمائیوں اور شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں علت و معلول کا یہ نظام ایسا اٹل، ایسا یقینی اور روزمرہ کے مشاہدہ پر مبنی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی مطلق گنجائش ہی نہیں۔ آفتاب جب بھی طلوع ہوگا سارے عالم میں روشنی پھیلے گی اور تاریکی کے دل بادل چھٹیں گے اور غروب ہوگا تو تاریکی کے سائے بڑھیں گے اور ایک ایک شئی کو گھیر لیں گے۔ آگ ہمیشہ جلائے گی اور برف سے ہمیشہ برودت ہی حاصل ہوگی، گرمی نہیں۔ سیب کا درخت ہمیشہ سیب ہی پیدا کرے گا۔ آم نہیں۔ اور آم کے پیڑ سے آم ہی حاصل کیے جائیں گے۔ امرود اور انگور نہیں۔ ہر فعل ایک انفعال چاہتا ہے اور ہر تاثر ایک نوع کی تاثیر کو مستلزم ہے۔ علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمارے ذہنوں میں ایسا راسخ ہے اور اس کی جڑیں اس طرح شعور و لاشعور کی تہوں میں پیوستہ ہیں کہ ہمارے اعمال و توقعات کا سارا سلسلہ اس پر قائم ہے۔ اس بنا پر بھی عام سمجھ بوجھ کا فتویٰ یہی ہوگا کہ علت و معلول کے بارے میں علم تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور اس کو جھٹلانا ممکن نہیں۔

کیا سلسلہ تعلیل ذہن و فکر کا آفریدہ ہے؟

اس کے برعکس غزالی کا کہنا ہے کہ علت و معلول کا تصور ذہن و عادت کی کرشمہ سازی ہے۔ ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتہ و تعلق کا ہمیں براہ راست تجربہ نہیں، کیونکہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں احتراق یا جلانے کی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی سارے عالم میں پھیل جاتی ہے۔ یا جب بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز یا کڑکا سا کانوں کے پردوں سے ٹکرا جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے مشاہدہ میں دو چیزیں ہمیشہ خاص ترتیب کے ساتھ آتی ہیں۔ ایک آگ اور ایک قوت آواز۔ ایک آفتاب اور ایک روشنی۔ یا ایک بجلی کی چمک

اور ایک آواز یا رعد کا احساس اور ان دونوں مظاہر میں تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے؟ اس کا کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا۔ منطقی اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ ان کو علت و معلول قرار دینا محض ایک نوع کے استقرا (INDUCTION) کا نتیجہ ہے جو ذہن و عادت سے متعلق ہے تجربہ و مشاہدہ سے بہرحال نہیں۔ کیونکہ تجربہ و مشاہدہ کی گرفت میں تو صرف دو مختلف قسم کے واقعات ہی آتے ہیں، جو گو باہم متعلق نظر آتے ہیں مگر دقت نظر اور غور سے دیکھیے تو سوا اس کے ہم نے ان دو کے واقعات کو ہمیشہ آگے پیچھے ایک خاص ترتیب کے ساتھ صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا۔ یہ ذہن و عادت کی شعبدہ طرازی ہے کہ اس نے ایسے دو واقعات میں علت و معلول کا رشتہ فرض کر لیا جو ہمیشہ توالی و تعاقب کے سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آئے، اور کہہ دیا کہ پہلے ظہور پذیر ہونے والی شے علت ہے اور دوسری چیز معلول ہے جو اس کے نتیجہ میں ابھری یا پیدا ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو غزالی کے اپنے الفاظ میں ملاحظہ فرمایئے:

ان الاقتران بین ما یعتقد فی العادۃ سبباً و یعتقد مسبباً لیس ضروریاً عندنا بل کل شیئین لیس ھذا ذاک، ولا ذاک ھذا۔ ولا اثبات احدھما۔ متضمن لاثبات الآخر، ولا نفیہ متضمن لنفی الآخر، فلیس من ضرورۃ وجود احدھما وجود الآخر، ولا من ضرورۃ

وہ رشتہ جو عادۃً سبب اور مسبب میں سمجھا جاتا ہے ہمارے نزدیک ضروری نہیں بلکہ دونوں چیزوں کے لیے سرے سے یہی ضروری نہیں کہ ان میں ایک لازماً سبب ہو اور دوسری لازماً مسبب قرار پائے یعنی نہ تو ایک کا اثبات دوسری شے کے اثبات کو متضمن ہے۔ اور نہ ایک کی نفی، دوسری کی نفی ہی کے مترادف ہے۔ لہٰذا یہ ضروری نہ رہا کہ اگر ایک موجود ہو تو دوسری چیز بھی پائی جائے۔

عدم احدهما، عدم الاخر۔ اور نہ یہی ضروری ہے کہ ایک کا عدم دوسری
تهافة الفلاسفہ ص ۵۶۲ شے کے عدم کا متقاضی ہو۔

اس کا یہ مطلب ہے کہ آگے پیچھے توالی و تعاقب کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والی دو چیزوں کے درمیان علیت و سبب کوئی رشتہ پایا نہیں جاتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو کچھ اس ترتیب و انداز سے پیدا کیا ہے کہ خواہ مخواہ علیت و سبب کا تصوّر ذہن میں پیدا ہو جاتا ہے۔

غزالی اور ہیوم میں فرق

غزالی کے اس فکری موقف میں کیا خطرناکیاں مضمر ہیں؟ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ہیوم (HUME) کا فلسفہ اور اس پر جو کڑی تنقیدیں ہوئی ہیں اس کا مطالعہ کرنا نہایت ضروری ہے، کیونکہ ہیوم بھی بالکل یہی کہتا ہے اور اسی طرح اس بات کا قائل ہے کہ یہ عالم محض واقعات و کیفیات (EVENTS) کا ایک مجموعہ ہے جس میں علیت و سبب کا کوئی تعلق و رشتہ ثابت نہیں کیا جا سکتا، مگر دونوں جن راہوں سے اس نتیجہ تک پہنچے، وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی طرح ان دونوں نے جو اس سے نتائج و ثمرات اخذ کیے وہ بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

ہیوم کی تشکیک کا پس منظر

ہیوم تشکیک کی طرف کیونکر بڑھا اس کو سمجھنے کے لیے ارتقائے فکر کی ایک خاص منزل پر چند سے رکنا چاہیے۔ لاک (LOCKE) نے جس تجربیت کی بنیاد رکھی اس کو برکلے (BERKELEY) نے اٹھارویں صدی عیسوی میں اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے دیکھا کہ اگر صرف تجربات ہی کو علم و ادراک کی اساس ٹھہرایا جائے تو پھر اثبات جوہر (SUBSTANCE)،

کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، کیونکہ ہمارے ذہن پر جو چیزیں مرتسم ہوتی ہیں یا جن چیزوں کا ہم ادراک کرتے ہیں، وہ محض کچھ کیفیات وحالات (EVENTS) ہیں اور کوئی ایسی چیز ہے جو ان حالات وکیفیات کو وابستہ کیے ہوئے اور تمام کڑیوں کو جوڑے ہوئے ہے اس کا براہِ راست کوئی احساس ہمیں نہیں ہوپاتا۔ بلکہ یہ تو ذہن کا عمل تجرید (ABSTRACTION) ہے جو اس کو ایک خاص کلیت (UNIVERSALITY) کے تحت لے آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی میز کو دیکھتے ہیں تو ہمارے ذہن میں آنے والی چیزیں ایک خاص رنگ، اس کا طول وعرض، اس کی شکل وضخامت اور جگہ ہے۔ اور یہ حقیقت کہ یہ سب چیزیں ایک جوہر اور "میز" سے تعلق رکھتی ہیں جو ان عوارض کا مرکز اصلی ہے اور ان سب میں جاری وساری ہے۔ اس کی ادراک حواس کے ذریعہ نہیں ہوپاتا بلکہ یہ کام ذہن وفکر کی خلاقیوں کا ہے کہ وہ ان سب حالات وعوارض کو جوڑے اور پھر ان احوال وکیفیات کے لیے ایک مطلق "میز" ڈھونڈ نکالے اور ان کی نوعیت متعین کرے۔

علم کی اس صورت کو مان لیا جائے تو پھر علت ومعلول کا سب کارخانہ درہم برہم ہوجاتا ہے اور کائنات کے تمام مظاہر اور جزئیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ وہ کچھ خاص احوال وکیفیات ہیں جن کی ترکیب وساخت کو ہمارے ذہنوں میں مرتسم کردیا گیا ہے۔ برکلے نے بزعم خود اس فلسفہ کو پیش کرکے مادیت کے پرخچے اڑادیے، مگر تصوریت کے اس پرجوش حامی فلسفی کو کیا معلوم تھا کہ یہی فلسفہ یا نقطہ نظر آئندہ چل کر ذہن وفکر یا شعوری ایغو ہی (INTELLECTUAL EGO) کو ختم کردینے کا باعث ہوسکتا ہے جس پر کہ الٰہیات کی پوری عمارت کھڑی ہے۔

چنانچہ ہیوم نے اس مصرع طرح کو لیا اور اس پر تشکیک سے متعلق ایک مکمل نظم کہہ ڈالی۔ اس نے کہا کہ اگر جسمانیات میں جوہر کا ہمیں احساس نہیں

ہو پاتا تو ذہن و فکر کب کسی شعوری الیغو سے وابستہ ہے۔ ذرا اپنے علم و ادراک کا جائزہ تو لیجیے۔ کیا یہاں بھی بعینہٖ علم حالات و کیفیات کی ایک ایسی ہی ترتیب کا نام نہیں۔ اور ذہن بھی باوجود ہزار براقی و ہشیاری کے نفسِ شاعرہ کے ادراک سے اسی طرح عاجز نہیں جس طرح ہم جوہر مادہ کے ادراک سے عاجز ہیں۔ یعنی ذہن و فکر کا اگر تجزیہ کیا جائے تو یہاں بھی حالات و واردات کے سوا کوئی چیز پائی نہیں جاتی، جن میں توالی و تعاقب کا عمل برابر جاری ہے، جن میں ہر لحظہ اور ہر لمحہ تغیّر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تسلسل اور حالات و واردات کا یکے بعد دیگرے آتے اور متغیّر ہوتے رہنا اس انداز کا ہے کہ اس سے خواہ مخواہ ذہن ایک الیغو کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ سوا تغیرِ افکار یا تخئیلی تغیر کے یہاں اور کسی چیز کا سراغ نہیں ملتا۔

گویا ہیوم اس تجربیت کے ذریعہ فکر و مادہ کی اس کامل تباہی تک پہنچا جس کی طرح اوّل اوّل لاک نے ڈالی تھی اور برکلے نے جس کے نتائج کی طرف صرف ایک ہی قدم بڑھایا تھا۔ اس نے اس منطق پر اس قدر اضافہ کیا کہ اس سے جو خوفناک نتیجہ مستنبط ہوتا تھا اس کو پوری طرح نظر و بصر کے سامنے لے آیا اور بتایا کہ تجربیت ایسی دو دھاری تلوار ہے جس سے نہ صرف جوہر کا گلا کٹتا ہے بلکہ نفسِ شاعرہ کا حلقوم بھی محفوظ نہیں رہتا۔ یعنی یہاں مکمل تشکیک کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں۔

غزالی نے تعلیل کا کیوں انکار کیا

غزالی نے علت و تسبب کا کیوں انکار کیا؟ اس کا پس منظر فلسفیانہ ہونے سے زیادہ متکلمانہ یا اخلاقیات سے متعلق ہے اور قدرے تشریح کا مقتضی ہے۔

بات یہ ہے کہ غزالی نہ صرف تعلیم و تربیت کے اعتبار سے اشعری ہیں بلکہ اندیشہ و فکر کے نقطۂ نظر سے بھی اشعریت سے رستگاری حاصل نہیں کر پائے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ اس دور میں فلسفہ و کلام کا مزاج ہی ایسا ملحدانہ تھا کہ سوا اشعریت کے اس کی کوئی صحت مندانہ تعبیر کی ہی نہیں جا سکتی تھی۔ اس نکتہ کو ملحوظ رکھیے۔ چونکہ یہ اشعری ہیں اور ٹھیٹھ اشعری ہیں۔ اور اشاعرہ کا خیر و شر کے بارہ میں جانا بوجھا یہ عقیدہ ہے کہ اس میں امتیاز عقلی خصوصیات کی وجہ سے نہیں بلکہ شارع کی وجہ سے ابھرتا ہے، اس لیے اخلاقیات کی حد تک گویا علت و معلول کا سلسلہ معتبر نہیں۔ سردست اس عقیدہ کے صحیح یا غلط ہونے پر بحث نہ کیجیے۔ کہنا یہ ہے کہ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک کا مبنیٰ یہی عقیدہ ہے۔ یہیں سے ان کا ذہن سلسلہ تعلیل کے ابطال کی طرف منتقل ہوا اور انھوں نے سوچا کہ جو بات اخلاقیات کے دائرہ میں درست ہے وہ طبیعیات کے دائرے میں کیوں درست نہیں۔

نبوت اور سلسلہ تعلیل کا انکار

علاوہ ازیں نبوت اور معجزہ ایسے مسائل تھے کہ ان کی توجیہہ بھی اس وقت تک نہیں کی جا سکتی جب تک سلسلہ تعلیل کا صاف صاف انکار نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے مجھ سے خدا ہم کلام ہے۔ میری طرف وحی آتی ہے اور میں جبریل کو دیکھتا اور اس سے اخذِ فیض کرتا ہوں تو یہ باتیں عام سلسلہ تعلیل کے اعتبار سے سمجھ میں آنے والی نہیں کیونکہ وہ علم جو تجربہ و مشاہدہ کا رہین منت ہے، لائق اعتماد ہے اسی طرح معلومات کا وہ حصہ جو عقل و فکر کی کاوشوں سے حاصل ہوتا ہے اس کو تسلیم کر لینے کی بھی قطعی گنجائش ہے۔ لیکن ایک شخص اگر وحی و الہام کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ میرے علوم و معارف کا سرچشمہ نہ تو وہ علم ہے جو تجربہ و

مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ پر مبنی مقدمات سے مستنبط ہے، بلکہ میرا سرچشمہ علم براہِ راست سینہ جبریل ہے اور فیض خداوندی ہے تو یہ بات علت و معلول کے عام قاعدہ کے مطابق قرین فہم و دانش نہیں۔ یا یوں کہنا چاہیے اس اندازِ علم و معرفت سے ہمارا یہ مکتبی علم روشناس نہیں۔ ٹھیک اسی طرح اگر کوئی کیمیا کا ماہر اشیا کی ترکیب و ساخت اور تحلیل و تجزیہ سے کسی عجیب و غریب شئی کو جنم دیتا ہے تو یہ چیز بھی ایسی ہے کہ سمجھ بوجھ کی گرفت میں آتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی کیمیاوی عمل کے لکڑی کا سانپ بنا دیتا ہے۔ موت کو زندگی سے بدل دیتا ہے۔ اور ایسے ایسے تصرفات کا اظہار کرتا ہے جن کی تائید میں کیمیا اور طبیعیات کے کسی اصول کو پیش نہیں کیا جا سکتا تو ظاہر ہے یہ بات بھی علم و معرفت کے مروجہ طریقوں سے فہم و ادراک میں آنے والی نہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کی وجہ سے غزالی نظریہ تعلیل کے منکر ہوئے اور اس بات کے قائل ہوئے کہ یہ کارگاہِ حیات علت و معلول کے کسی بندھے ٹکے اصول پر مبنی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے واقعات و اشیا کو اس انداز سے پیدا کیا یا ترتیب دیا ہے کہ جس کو پہلے ظاہر ہونا چاہیے۔ وہ پہلے ظاہر ہوتا ہے اگرچہ اس کا تقدم علت و سبب نہیں۔ اور جس کا بعد میں ظاہر ہونا خود کائنات کے نظم کے نقطۂ نظر سے ضروری ہے اس کو بعد ہی میں رکھا ہے۔ اگرچہ اس کا تاخر معلول ہونے کو مستلزم نہیں۔ اس موقف کو اختیار کرنے سے غزالی کی غرض یہ تھی کہ اس طرح معجزات و نبوت کے تسلیم کر لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی، کیونکہ جب علم کے لیے تجربہ و مشاہدہ شرط نہ رہا، بلکہ یہ محض ایک اتفاقی کڑی ٹھہرا تو اس کی خلاف ورزی عین ممکن ہوئی۔ اسی طرح چیزوں کی ترکیب و ساخت میں جب اسباب و علل کا عمل دخل ضروری نہ رہا تو عجیب و غریب تصرفات کے لیے بہرحال گنجائش نکل آئی۔

سلسلۂ تعلیل اور نظامِ کائنات

لیکن کیا انکارِ تعلیل کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کو محض بخت و اتفاق پر مبنی ایک کارخانہ سمجھنا چاہیے اور اس بات پر یقین نہ رکھنا چاہیے کہ کل آفتاب ٹھیک اسی وقت طلوع ہو گا جس وقت اسے طلوع ہونا چاہیے۔ یا یہ ماننا چاہیے کہ آم کے پیڑ سے آم ہی حاصل کیے جا سکتے ہیں امرود یا کوئی دوسرا پھل نہیں۔ غزالی اس نوع کے اعتراض سے اچھی طرح واقف ہیں، کیونکہ اس طرح کے امکانات کو تسلیم کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ سببیت اور علت پر مبنی ہر نظام ناقابلِ اعتماد ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کتاب دیکھتے دیکھتے حیوانِ قاری بن جائے۔ ٹھنڈے پانی کی صراحی اچانک سیب کی شکل اختیار کر لے۔ اسی طرح توالد و تناسل کی ترتیب بدل جائے یعنی شیر کی نسل گدھوں پر مشتمل ہو اور بلبل و فاختہ کے انڈوں سے زاغ و زغن پیدا ہونے لگیں۔ اگر ان امکانات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ سلسلہ قانونِ تعلیل سے متجاوز ہو کر مذہب تک پہنچتا ہے اور اس کے پورے نظامِ عمل کو ملیامیٹ کر کے رکھ دیتا ہے۔ غزالی ان اشکالات کو سمجھتے ہیں۔ ان سب کے جواب میں ان کا کہنا ہے:

ان اللہ تعالیٰ خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها و لم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع و يجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ فى اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لاتنفك

اللہ تعالیٰ نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات ڈال دی ہے کہ وہ اس طرح کے امکانات کو جامۂ عمل پہنانے والا نہیں۔ علاوہ ازیں ہمارا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ یہ امور واجب ہیں۔ یہ ممکن ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ اسی ترتیب سے وقوع پذیر ہوں اور ہو سکتا ہے کہ وقوع پذیر نہ ہوں ماضی میں یہ امور اس استمرار و تسلسل کے ساتھ

عنه ..... انه لا ينبت من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ..... ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الانبياء ع

تہافت الفلاسفہ (ص ۶۷ و ۶۸)

ایک خاص ترتیب کے ساتھ واقع ہوئے ہیں کہ اس نے ہمارے ذہنوں میں اس یقین کو راسخ کر دیا ہے کہ مستقبل میں بھی ان کا یہی انداز رہے گا۔ یہ یقین ایسا پختہ اور راسخ ہے کہ اس میں خلل نہیں آنے کا ..... چنانچہ نہ تو کبھی شعیر سے گندم پیدا ہوگا، اور نہ امرود کے درخت سے سیب حاصل کیا جا سکے گا .....

بایں ہمہ جو عجائب علوم کا گہرا مطالعہ کرے گا وہ اللہ کی قدرت سے معجزات کو مستبعد نہیں ٹھہرائے گا۔

یعنی یہ سب محالات اگرچہ فی نفسہٖ ممکن ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ نے ان میں تخلف وخلل کی گنجائش نہیں رکھی۔ یہ قریب قریب، وہی بات ہے جس کو ہیوم اغلبیت (PROBABLITY) سے تعبیر کرتے ہیں۔

کیا غزالی کا جواب تسلی بخش ہے؟

مگر کیا اس توجیہہ سے کائنات سے متعلق عدم اعتماد کی جو خلش پیدا ہو جاتی ہے اور علوم وفنون کی قطعیت پر جو اثر پڑتا ہے اس کا واقعی ازالہ ہو جاتا ہے۔ یہی چیز غور طلب ہے۔ سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ اگر یہ رسوخ یا اغلبیت کسی ایسی بنیاد پر قائم ہے جس کو گو علیت سے تعبیر نہ کیا جائے تاہم توالی وتعاقب کے اس نظام کو قطعیت کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے اتنی ہی مفید ہے، تب غزالی یا ہیوم کی پیدا کردہ تشکیک باطل ٹھہری۔ اور وہ مقصد حاصل نہ ہوا جس کو وہ اس تشکیک سے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر ایسی قطعی بنیاد کا پتہ نہیں چلتا تب یہ جواب صحیح نہ ہوا۔

اس وضاحت سے ابن رشد کا یہ اعتراض ایک حد تک رفع ہو جاتا ہے کہ تعلیل کے انکار سے علم و معرفت کا سارا نظام ہی درہم برہم ہو جاتا ہے کیونکہ اگر اس نظام کا تعلق اغلبیت سے ہے تو وہ بہرحال قائم ہے:

ان من دفع الاسباب فقد دفع العقل . . . . فدفع هذه الاشیاء هو مبطل للعلم و دافع له۔

جس نے اسباب و علل کو اٹھا دیا اس نے گویا عقل و فکر ہی کو ٹھکرا دیا . . . . چنانچہ ان اشیا کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ علم کا انکار کیا جائے۔

نفسِ مسئلہ کی نزاکت

بات یہ ہے کہ عقل و دانش کی درماندگی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں دو ٹوک رائے قائم ہی نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ نہ تو مادیین کا یہ موقف تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہاں ہر ہر ظہور ایک علت و سبب چاہتا ہے اور نہ یہی صحیح ہے کہ مطلقاً یہاں سلسلہ تعلیل کا وجود ہی نہیں۔ حق ان دونوں کے بین بین ہے کیونکہ طبیعیات میں بھی کئی ایسے مقامات آتے ہیں جہاں صرف تعلیل سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ایٹم ہی کو لیجیے۔ یہ اپنے آخری تجزیہ میں اس کے سوا اور کچھ نہیں رہتا کہ بے شمار برقی و کہربائی نکات زبردست گردش میں مصروف ہیں۔ یہ کن اصولوں کی بنا پر ایک ایٹم کی تعمیر میں حصہ لیتے ہیں یا یہ کہ یہ گردش کیونکر امکانات کی متعدد قسموں کو چھوڑ کر صرف خاص و متعین امکان وجود ہی پر منتج ہوتی ہے۔ یہ عقدہ ابھی تک طبیعیات سے حل نہیں ہوا۔ اسی طرح بایالوجی میں ایسے تغیرات (MUTATIONS) سے بحث کی جاتی ہے جو دفعۃً اور اچانک نمودار ہوتے ہیں اور ان کے پیچھے علت و معلول کا کوئی سلسلہ کارفرما نہیں ہوتا۔ علم الجنین کے ماہر بھی کہتے ہیں کہ اولاً حیوانات و انسان میں جرثومہ جن خلیات پر مشتمل ہوتا ہے وہ بالکل سادہ ہوتے ہیں اور ان میں تذکیر و تانیث کا فرق

نہیں پایا جاتا۔ لیکن پھر ایک ایسا مرحلہ آتا ہے کہ ان میں تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہوتی ہیں جو جنس کی تعیین میں مدد دیتی ہیں۔ ان تبدیلیوں کی کیا وجہ ہے؟ بایالوجی اس کا کوئی جواب نہیں دے پاتی۔ اس سے آگے بڑھیے نفسیات کے حدود میں بھی تعلیل کے قاعدوں کا چلن نظر نہیں آتا۔

یہ حقائق اگر درست ہیں تو اس کا صاف صاف یہ مطلب ہوا کہ غزالی اس حد تک ضرور حق بجانب ہیں کہ اصول تعلیل علی الاطلاق صحیح نہیں لیکن مذہب و روح کی چند پیچیدگیوں کو دور کرنے کے لیے یہ موقف اختیار کرنا بھی درست نہیں کہ سلسلہ تعلیل کا علی الاطلاق انکار ہی کر دیا جائے۔ اس لیے کہ مطلقاً انکار کر دینے سے استدلال، استقرا اور علوم و فنون کی تکمیل و ارتقا کے لیے کوئی اٹل اساس یا قطعی بنیاد ہی باقی نہیں رہے گی۔

اس موقف کی خطرناکیاں

بالخصوص غزالی کے لیے یہ موقف اختیار کرنا اس لیے بھی ناموزوں ہے کہ اس طرز استدلال کو اگر آگے بڑھایا جائے جیسا کہ ہیوم نے بڑھایا تو اس سے روحانی الیغو ہی کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور مذہب کے اس تصور کے لیے سرے سے کوئی وجہ جواز ہی نہیں رہتی، جس کی ایک اہم شاخ کو ثابت کرنے کے یہ درپے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی نفس شاعرہ ہی موجود نہیں ہے۔ یا ان کے الفاظ میں ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے متعلق عقیدہ و ایمان کی کیا صورت متعین ہو گی؟ معلوم ہوتا ہے غزالی اپنے موقف کی خطرناکیوں سے اس حد تک آگاہ نہیں تھے۔ ان کی غرض و غایت تعلیل کے ابطال سے صرف اسی قدر ہے کہ نبوت اور خوارق کے لیے گنجائش نکل آئے۔ رہی یہ بات کہ اس طرز فکر کے منطقی نتائج کیا ہیں؟ تو غزالی اس میں پڑنا نہیں چاہتے۔

دو مختلف تقاضے

اسی حقیقت کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ یہاں دو بالکل ہی مختلف تقاضوں کا سامنا ہے۔ اگر فکر و دانش کی جولانگاہ فکر و تجربہ کی وہ شاخ ہے جسے طبیعیات کہتے ہیں تو لامحالہ جس مفروضہ (HYPOTHESIS) پر آئندہ نتائج کی بنیاد رکھی جائے گی وہ یہی ہے کہ علل و اسباب کا یہ سارا کارخانہ برحق ہے۔ آگ جب سے آتش کدۂ عالم میں موجود ہے تپش و حرارت سے متصف رہی ہے۔ اور ہمیشہ اپنے فطری صفات سے متصف رہے گی۔ پانی کبھی بھی نمی اور رطوبت سے خالی نہیں رہا۔ اور آئندہ بھی تغیرِ زمان کا کوئی کرشمہ اس کی نمی کو یبوست سے بدل دینے پر قادر نہیں۔ ہر صبح آفتاب اپنی مقررہ چال کے ساتھ طلوع ہوگا۔ تارے چمکیں گے اور کائنات کا ذرہ ذرہ ان افعال کو بہرحال انجام دے گا جو ان کے سپرد ہیں۔ اور ان سے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو ان کو مستلزم ہیں۔ تمام تجربات، تمدن و تہذیب کا ارتقا، علوم و فنون کی ساری گہما گہمی اور رونق علل و اسباب ہی کی رہینِ منت ہے۔ اور اسی یقین و اذعان کے ساتھ وابستہ ہے کہ کائنات کی ہر ہر شے با ظہور فطری خصوصیات سے متصف ہے اور کسی حال میں بھی ان سے دست بردار ہونے والا نہیں۔

اور اگر طبیعیات کو چھوڑ کر غور و فکر کا ہدف مذہب اور اس کے لطائف ہیں اور روحانیت کی اعلیٰ اور بنیادی اقدار ہیں تو یہاں مادیت کی اس قطعی اساس سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ارادہ ہی کو لو جو تمام اخلاقیات کی روح اور جان ہے اور تکلیفاتِ دینیہ کی اصلی جڑ ہے۔ یہ اس وقت تک آزاد نہیں مانا جا سکتا جب تک مادی قیود اور علل و اسباب کی جکڑ بندیوں سے علیحدہ اس کا اپنا وجود نہ ہو۔ جب تک اس کی کارفرمائیوں کا میدان غیر محدود نہ ہو۔ اور جب تک اس کی تگ و تاز کو آزاد نہ مانا جائے۔ اسی طرح اگر تعلیل

کا یہ کارخانہ مکمل ہے اور ارتقائے حیات کا تسلسل اپنے دامن میں علت و معلول کی تمام کڑیوں کو سمیٹے ہوئے ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے کہاں اور کس جگہ گنجائش نکالی جائے گی۔ نبوت کی مشکلات کو کیونکر حل کیا جائے گا۔ اور وحی و الہام اور معجزات و خوارق کی گتھیوں کو کس طرح سلجھانا ممکن ہو گا۔

یہ تو بہر حال طے ہے کہ انسان کو ان دونوں تقاضوں سے نمٹنا ہے یعنی علوم و فنون میں ترقی بھی کرنا ہے اور اخلاق و دین کی اعلیٰ قدروں سے بہرہ مند بھی ہونا ہے۔ لہٰذا اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک طرف تو نظامِ عالم کی محکمی و استواری کو تسلیم کیا جائے اور دوسری طرف اس میں اتنی لچک بھی رہنے دی جائے کہ جس سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا اثبات دشوار نہ رہے۔

ظاہر ہے کہ یہ حل مفاہمانہ (COMPROMISING) ہے دو ٹوک اور فیصلہ کن نہیں۔ اور نتیجہ یہ ہے اس مجبوری کا کہ اس دور کا انسان جہاں سائنسی تجربات سے لیس ہے، علوم ظاہری میں ترقی یافتہ ہے اور اس حد تک جسور ہے کہ حریم فلک سے گستاخیاں کرے۔ وہاں نفس کی نیرنگیوں سے محض نابلد ہے۔ نفسیات کے معنی محض ادھوری کوشش کے ہیں۔ ہمارے نزدیک گذشتہ پچاس ساٹھ سال میں انسان نے اس فن میں صرف اتنی ترقی کی ہے کہ اس کے دروازوں پر دستک دے سکا ہے اس دستک کا کیا جواب ملتا ہے اس کا ابھی انتظار ہے۔ باطن کے متعدد مرحلے ہیں جن کو ابھی حوصلہ مندی اور علوم و فنون کی روشنی میں طے کرنا ہے۔ اور نفس کی پہنائیوں کو دریافت کرنے کے سلسلے میں ابھی بہت سے مقامات ہیں جن کو طے کرنا ہے۔ جب یہ سب کچھ ہو چکے گا تب علم و عرفان کے ان سوتوں کی طرف ہم بڑھ سکیں گے جن کی غزالی نے نشاندہی کی ہے۔ اور اسی وقت مذہب کے حقائق اور مادیت کے وہ خانے سمجھ میں آسکیں گے جن میں بظاہر خلا ہے۔ رسل نے جب یہ

کہا تھا کہ آیندہ انسانیت کا مذہب نفسیات ہوگا تو غالباً اس کا مقصد بھی یہی تھا کہ یہی وہ کارزار ہے جہاں مادیت و تصوریت کی آخری لڑائی لڑی جائے گی۔ یعنی اگر آیندہ تحقیقات اور باطن کے گہرے مطالعہ نے ثابت کر دیا کہ نفسِ انسانی اور جوہرِ ادراک مادہ سے ماورا ایک حقیقت سے تعبیر ہے تو میدان مذہب کے ہاتھ رہا اور اس نے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے الحاد و دہریت کو مات دے دی۔ اور اگر خدانخواستہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ ذہن و فکر کے جملہ تصرفات لطیف ترین مادیت کا نتیجہ ہیں تو پھر اس کی خیر نہیں۔ پیشین گوئی کو اگر جرم و کہانت نہ سمجھا جائے تو ہم ببانگِ دہل کہے دیتے ہیں کہ علم انسانی کی تشنگی کھری مادیت سے رفع ہونے والی نہیں اور زندگی کے اس کارخانہ کی یک طرفہ توجیہہ سے قطعی اطمینان حاصل نہیں ہوسکتا۔ بالخصوص ذہن و فکر کی پیچیدگیاں تو بالکل دور نہیں ہو پاتیں۔ لہٰذا نفسیات ہی کے ذریعہ آئندہ چل کر ایسے حقائق کا انکشاف ہونے والا ہے جن سے مذہب و روحانیت کی قدروں کی توثیق ہوسکے گی۔ اور دہریت و مادیت کے دل بادل چھٹ سکیں گے۔ مطالعہ، جستجو اور علم و تجربہ کی روشنی میں جد و جہد شرط ہے۔

کیا نبوّت قابلِ فہم ہے؟

کیا نبوّت قابلِ فہم تصور ہے؟ غزالی نے اس موضوع پر نہایت واضح اور درخشندہ بحث سپردِ قلم کی ہے۔ جس کا کچھ حصہ تمہید کے ابتدائی صفحوں میں آچکا ہے اور یہاں ہم نسبتاً تفصیل سے دوبارہ ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ نبوّت کیا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے ہمیں ایک طرف تو اُن انبیا و رُسل پر ایک نظر ڈالنی ہوگی جو عہد نامہ قدیم و جدید میں مذکور ہیں۔ دوسری طرف قرآن کے تصورِ نبوّت کو نظر و بصر کے سامنے لانا ہوگا۔ بائبل نے انبیا کی جو تصویر کھینچی ہے افسوس ہے وہ کچھ زیادہ شایانِ شان اور دلآویز نہیں۔ اس میں جہاں وہ کاہن جو پیش گوئی

کر سکیں داخل ہیں اور حضرت سموئیل کے مدرسہ تبلیغ و اشاعت کے فارغ التحصیل علما بھی شامل ہیں وہاں حقیقی نبی بھی شریک ہیں۔ پھر ان سب کے کردار و عمل کی خوبیاں اور خامیاں کچھ اس طرح گھل مل گئی ہیں اور ان کی ذہنی سطح اور محرکات کے بارے میں اس درجہ اختلاف اور التباس رونما ہے کہ کوئی ژرف نگہ محقق یہ معلوم کرنا چاہے کہ نبی اور غیر نبی کو کاہن اور مبلغ سے سے کیونکر ممیز کیا جائے تو ہرگز نہ کر پائے۔ اس التباس اور گڈمڈ کا نتیجہ یہ ہے کہ انبیا کا یہ گروہ جو بائبل کا اصلی موضوع ہے ذہنی و فکری اعتبار سے زیادہ نمایاں دکھائی نہیں دیتا اور تو اور ان کی دعوت و تبلیغ کے محرکات بھی اس عموم اور ہمہ گیر انسانیت کو لیے ہوئے نہیں جو نبوت کا خاصہ ہیں۔ بلکہ ان میں وہی قبیلوی تنگ نظری، وہی قومی روایات اور اونچے درجے کے جذبات پائے جاتے ہیں جو ایک قومی سربراہ اور قبیلہ کے سردار کے لیے موزوں ہوں تو ہوں، انبیا و رسل کا مرتبہ جن سے بہرحال بلند ہونا چاہیے۔ قرآن نے جو نقشہ پیش کیا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی رو سے انبیا کیا سیرت و عمل اور کیا فکر و رائے ہر لحاظ سے اپنے ہم عصروں سے فائق تر ہوتے ہیں۔ ان کی دعوت کسی قبیلہ، کسی قوم اور گروہ سے مخصوص نہیں ہوتی بلکہ ایک خاص زمانہ، اور خاص عصر میں مبعوث ہونے کے باوجود انسانیت کے وسیع ترین مفہوم کی حامل ہوتی ہے۔ یہی نہیں اس کی تہہ میں وہ تمام اصولی اور بنیادی قدریں پنہاں ہوتی ہیں جن سے ہر ہر دور میں استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن کا تصوّرِ نبوّت اور ابعادِ ثلاثہ

قرآن کا تصوّرِ نبوت ایک اور لحاظ سے بھی وجہ امتیاز رکھتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جہاں یہودی شارحین دین اس کو محض "کلمہ" (LOGOS،

کی تعبیر اور اللہ تعالیٰ کے وصفِ کلام کا ظہور قرار دیتے ہیں۔ قرآن اس سے ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور اس کے لیے اللہ تعالیٰ کی ایسی جامع، ایسی فعال اور موزوں صفت تلاش کرتا ہے، جس کو وحی و نبوت کی صحیح معنوں میں بنیاد اور اساس ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اور وہ ہے صفتِ ربوبیت۔ عیسائی مصنفینِ دینیات (THEOLOGIANS) نے نبوّت و رسالت کے لیے محبت و تودد (LOVE) کو اساس تسلیم کیا ہی نہیں۔ تکوین و تخلیق کے تمام مظاہر کو ایسی ایک وصف کا نتیجہ جانا ہے۔ سرِدست کائنات کے مسئلہ سے تعرض نہ کیجیے۔ سوال یہ ہے کہ کیا نبوّت و رسالت کے تمام متعلقات کی تشریح محبت و تودد کے ناتمام نظریہ سے ہو جاتی ہے؟ سوال کا جواب دراصل اس تجزیہ پر مبنی ہے کہ یہ نبوّت و رسالت ہے کیا چیز؟ اور اس کے خصوصی اجزا کون کون ہیں؟ ظاہر ہے اس تجزیہ کے لیے ہمیں انبیا و رسل کی پوری تاریخ پر غور کرنا ہو گا۔ تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یہ ایک طرح کا فیضان ہے، جس سے ایک مخصوص گروہ کو اس غرض سے بہرہ مند کیا جاتا ہے کہ یہ معاشرہ کی مشکلات کو سلجھائے۔ افراد کے اخلاق کو سنوارے، اور شخصی طور پر ان کا رابطہ اللہ تعالیٰ سے قائم کرے۔ یہ گروہ کب معرضِ ظہور میں آیا، اور کب اوّل اوّل اللہ تعالیٰ کی توجہاتِ کرم ان کی حمایت کی جانب مبذول ہوئیں۔ اس سے بحث نہ کیجیے۔ دیکھیے یہ کہ اس فیضان میں برابر ترقی ہوتی رہی۔ اور اگر طبیعیات کی زبان استعمال کرنے میں مضائقہ نہ ہو تو یوں کہنا چاہیے کہ یہ ارتقا فیضان کے تینوں ابعاد (DIMENSIONS) میں رونما ہوا۔ یعنی:

(۱) نبوّت کے نفسِ تصور میں زیادہ نکھار پیدا ہوا۔ اور اس کی سطح معمولی قبیلوی سربراہ سے کہیں بلند تر ہوتی چلی گئی۔

(۲) پیغام نے سادہ زندگی کے حدود سے نکل کر قانون و تمدن کے وسیع دائروں میں قدم دھرا۔ اور پیرایۂ بیان اور دلائل کے انداز میں قوموں کی نفسیات، رد و قبول کے مطابق تبدیلی ہوتی رہی۔

(۳) لطف یہ ہے کہ ارتقا و تقدم کی اس رفتار میں عقائد و افکار کی بنیادی حیثیت قائم رہی، اگرچہ جزئیات میں رد و بدل کا عمل جاری رہا۔ تاآنکہ معاشرہ نے ایک آخری کروٹ بدلی اور آنحضرتؐ نے نبوت و رسالت کی ایسی جامع، ایسی مکمل اور قابل فہم تصویر پیش کی کہ جس کی ہر ادا ایمان افروز، اور نبوت کے بارہ میں ہر غلط فہمی کو دور کرنے والی ہے۔

نبوّت کی تشریح قانونِ ربوبیت کی روشنی میں

اگر قرآن اور بائبل کی تاریخ انبیاء سے ہمارے اس تجزیہ کی تائید ہوتی ہے کہ انسانی ذہن اور حالات کے مطابق اس گروہ نے تربیت و تزکیہ کے فرائض انجام دیئے ہیں اور اس میں ہر ہر دور کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے تو یہ چیز ایسی ہے جس کو صرف محبت کے نقطۂ نظر سے سمجھا نہیں جاسکتا بلکہ یہ صورت حال صاف صاف ربوبیت کی مقتضی ہے۔ کیونکہ محبت محض تخلیق و فیضان کا موجب تو ہو سکتی ہے، مگر تعلیم و تربیت کی مختلف منزلوں میں جس دیکھ بھال، جس نگرانی اور جس حکیمانہ شعور و علم کی حاجت ہے وہ اس کے بس کا روگ نہیں۔ اس کے لیے تو نسبتہً زیادہ جامع، زیادہ فعال اور زیادہ شعور و علم رکھنے والے عنصر ہی کی ضرورت ہے جو ربوبیت کے ساتھ خاص ہے۔

سویٹ مین کی غلط فہمی

اسلامی نقطۂ نظر سے رسالت و نبوت کا تصور ربوبیت پر مبنی ہے۔ یہ

صرف ذاتی خیال آرائی یا مناظرانہ گریز ہی نہیں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے اس سلسلہ میں ہم سویٹ مین کی اس رائے سے متفق نہیں جو ہمارے خاص دوست ہیں۔ غالباً ۱۹۵۵ء میں لاہور تشریف لائے تھے اور ہمیں تبادلہ خیالات کا فخر بخشا تھا۔ خیالات کے اعتبار سے خالص مشنری ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ عربی لٹریچر، بالخصوص اسلامیات، فلسفہ اور علم الکلام پر گہری نظر رکھتے ہیں (اسلام اور عیسائیت کے مشترکہ مسائل پر انھوں نے ایک عمدہ کتاب بھی لکھی ہے) کہ اسلامی علم الکلام کے دلائل اور دعاوی میں تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور اس میں کئی مرتبہ محض عیسائی متکلمین کے جواب میں ایک متعین موقف اختیار کیا گیا ہے۔ عدم اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ مذاہب کی تعریف و ترجمانی میں ایسا ہونا مستبعد نہیں۔ بلکہ بعض حالات میں نہایت ضروری ہو جاتا ہے۔ چنانچہ خود عیسائیت ہی کو دیکھیے کہ اس نے اسلامی حملوں کے جواب میں اپنے علم الکلام پر کتنی بار نظرِ ثانی کی ہے۔ اور اپنے خیالات و افکار کو اسلامی نقطۂ نگاہ سے قابلِ قبول ٹھہرانے کی کس درجہ پر خلوص کوششیں کی ہیں۔ ہمیں کہنا صرف یہ ہے کہ ہمارے استدلال کا تعلق بہر حال براہِ راست قرآن سے ہے۔ اس میں متعدد مقامات پر ربوبیت اور نبوت کا ایک ساتھ ذکر فرمایا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں میں وہی تعلق و رشتہ کارفرما ہے جو ماخذ اور سرچشمہ اور اس کے فیضان و نتیجہ میں ہے:

وَمَا اُوتِیَ النَّبِیُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ۔ (بقرہ - ۱۳۶)	اور انبیا کو ان کے رب کی طرف سے جو کتابیں ملیں ہم ان سب کو تسلیم کرتے ہیں۔
اُبَلِّغُكُمْ رِسٰلٰتِ رَبِّیْ (اعراف - ۶۲)	میں تمھیں رب کے پیغام پہنچاتا ہوں (یعنی نوح)
وَقَالَ مُوْسٰی یٰفِرْعَوْنُ اِنِّیْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ (اعراف - ۱۰۴)	اور موسیٰ نے کہا میں رب العلمین کا پیغمبر ہوں۔
وَلٰكِنِّیْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِیْنَ (اعراف ۶۱)	بلکہ میں رب العلمین کا پیغمبر ہوں (یعنی ہود)

فعصوا رسول ربھم فاخذھم اخذۃ رابیۃ۔ — انھوں نے اپنے رب کے فرستادہ کی نافرمانی کی تو خدا نے بھی ان کو سخت پکڑا۔

یہ چند آیات جو بادنیٰ تفحص نوکِ قلم پر آگئی ہیں اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہیں۔ اور اگر نبوت اور اس کے متعلقات کو سامنے رکھ کر پورے قرآن کو دیکھا جائے تو بیسیوں آیات اس قسم کی مل سکیں گی۔ جن سے ہمارے موقف کی تائید ہو گی۔

ظاہر ہے نبوت کا یہ تجزیہ بالکل دینیاتی ہے۔ اور جب ہم اس پیمانہ کی رو سے اس ظہور کو سمجھنا چاہیں گے تو اس میں کوئی دشواری حائل نہیں ہو گی کہ اللہ تعالیٰ کی خود ربوبیت اس بات کی مقتضی تھی کہ انسانی معاشرہ کی اصلاح و تربیت کے لیے چیدہ اور منتخب روزگار لوگوں کو مبعوث فرمایا جائے۔ دشواری اس وقت ابھرتی ہے جب ہم نظر و فکر کے اس انداز سے ہٹ کر، عقلیات کی روشنی میں اس کی کوئی توجیہہ بیان کرتے ہیں اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ علم و ادراک کی یہ صورت بظاہر گو انوکھی ہے اور عقل و تجربہ کی گرفت میں آنے والی نہیں (کہ جبریل امین نازل ہو، اور اللہ کا کلام رسول تک پہنچائے) تاہم اگر غور کیا جائے تو ایسی مشکل بھی نہیں کہ اس کی کوئی معقول تعبیر پیش ہی نہ کی جا سکے۔

مسئلہ نبوت اور حکمائے اسلام فارابی و ابن خلدون کی رائے

غزالی نے اس سلسلہ میں کیا روش اختیار کی اور کس انفرادیت کا ثبوت بہم پہنچایا۔ اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے کچھ دوسرے لوگوں کی آراء پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

فارابی چونکہ ارسطو کے جانشین ہیں اس لیے انھوں نے خالص عقلی انداز سے اس عقدہ کو سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ

نبوت قوتِ متخیلہ کے انتہائی ارتقا کا کرشمہ ہے، مگر ان کے پاس اس چبھتے ہوئے اعتراض کا کوئی جواب نہیں ہے کہ نبوت جو فضائلِ انسانی میں سب سے بڑی فضیلت ہے اور بنی آدم پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا انعام ہے عقل کے بجائے متخیلہ سے کیوں تعلق رکھتی ہے؟ جب کہ اس کا رتبہ بہر حال شکرہ و دانش سے فروتر ہے۔ بعض حکمانے نبوت کو عقل ہی کے ارتقائی نقطہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں بھی اعتراض کی گنجائش ہے کیونکہ عقل وخرد کا کوئی ارتقائی نقطہ بھی اس کے پرواز کی آخری منزل نہیں قرار دیا جا سکتا۔ مزید برآں اس فلسفہ سے نبوت کا وہبی ہونا بھی سمجھ میں نہیں آسکتا۔

ابن خلدون اس کو انسان کے چھٹے حاسہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے اگرچہ غزالی کے موقف کی تائید ہوتی ہے، مگر یہ انداز ایسا مجمل ہے کہ پوری پوری تشفی اس سے بھی نہیں ہو پاتی۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ ہم ہر انسانی حاسہ ہمیشہ حامل ایک عضوی مرکز (PHYSICAL CENTRE) چاہتا ہے جیسے سماعت کے لیے کان، نطق کے لیے زبان اور فہم و ادراک کے لیے دماغ (BRAIN)۔ سوال یہ ہے کہ اس چھٹے حاسہ کا مرکز کہاں ہے۔ پھر قرآن بار بار آنحضرتؐ کے بارہ میں بالخصوص اور دیگر انبیا کے بارہ میں بالعموم یہ یقین دلاتا ہے کہ یہ حضرات نبوت و رسالت کی سربلندیوں کے باوجود بشر ہی ہیں اور ان میں دوسروں کی طرح بشری ساخت، اور بشری فطرت کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ یہی نہیں۔ سوا اس کے کہ اس نے ان کو ایک متعین منصب کی انجام دہی کے لیے منتخب فرمالیا ہے ان میں اور عام انسانوں میں اور کوئی فرق ہی نہیں۔ یہ دعویٰ اگر صحیح ہے تو ابن خلدون کے نظریہ کو اس وقت تک ماننا مشکل ہے جب تک اس کی تفصیلات بیان نہ کی جائیں۔ اور یہ نہ بتایا جائے کہ ان کے نظریہ علم کی وسعتیں کہاں

سے کہاں تک وسیع ہیں؟

غزالی کے موقف کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ آیا ان کے نزدیک بھی معرفت وادراک کی تگ وتاز تجربہ وعقل ہی کے متعین دائرول تک محدود ہے۔ یا ان دائروں سے آگے کوئی اور سرچشمہ علم بھی ہے جس پر اکتشافاتِ وحی والہام کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

غزالی کی تصریحات۔ انسان کا نفسیاتی تجزیہ

اس سلسلہ میں غزالی کی تصریحات بہت دلچسپ ہیں اور غور وتعمق کے نئے ابواب کھولنے والی ہیں۔ ان کا کہنا ہے، اگر جوہر انسانی کا اصلِ فطرت کے اعتبار سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ ایک سادہ لوح ہے جس پر موجودات عالم کی کوئی چیز بھی پہلے سے مرتسم نہیں۔ اور موجوداتِ عالم کی گوناگونی ایسی ہے کہ اس کا پورا پورا علم پروردگار کے سوا اور کسی کو نہیں۔

وما یعلم جنود ربك الا هو۔ — اور تیرے پروردگار کے لشکروں کو اس کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔

اور اس لوح پر موجودات کے بارہ میں جو معلومات ارتسام پذیر ہوتی ہیں ان کا تعلق تمام تر ادراک سے ہے۔ پھر ادراکات کی یہ نوعیت ہے کہ ان کی بیداری کی ایک خاص ترتیب ہے۔ پہلے پہل حاسہ لمس ابھرتا ہے۔ جس کے ذریعے بچے میں حرارت و برودت اور رطوبت ویبوست کا احساس بیدار ہوتا ہے۔ لیکن لمس رنگ اور آواز کی کیفیتوں کو سمجھنے سے یکسر قاصر ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کے نقطۂ نظر سے تو رنگ اور آواز کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ اس کے بعد حاسہ بصر اپنا کام شروع کرتا ہے جس کے ذریعے رنگ اور شکل کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عالم پہلے عالم سے نسبتاً کہیں وسیع اور کشادہ ہے۔

اس کے بعد سمع کی باری آتی ہے۔ اس کے ذریعہ مولود طرح طرح کی آوازیں

سنتا اور محظوظ ہوتا ہے۔ پھر حاسہ ذوق پیدا ہوتا ہے اور وہ منزل قریب آتی ہے جب بچے میں تمیز کا احساس ہونے لگتا ہے۔ یہ عمر کا وہ حصہ ہے جب یہ سات سال کا ہو جاتا ہے۔ تمیز کے اس عرصے میں اس کی معلومات میں خاصہ اضافہ ہوتا ہے۔ یعنی پہلے اگر اس کی معرفت کے دائرے صرف محسوسات تک محدود تھے تو اب ایک نئی کیفیت اور انداز پیدا ہوتا ہے جس میں یہ ایسی ایسی چیزوں کو جاننے لگتا ہے جن کا کوئی تعلق بھی محسوسات سے نہیں ہوتا۔

اس کے بعد اس میں عقلی تقاضے بیدار ہوتے ہیں۔ اب یہ جائز و ناجائز میں فرق قائم کرنے لگتا ہے۔ امکان و واجب کے حدود پہچاننے لگتا ہے۔ اور ایسے ایسے مسائل سے متعلق گفتگو کرنے لگتا ہے جن کا کوئی تعلق بھی ماسبق کے عوالم سے نہیں ہوتا۔

جب ادراکات کا یہ تجزیہ بحث و نظر کو یہاں تک لے آیا تو اب اس حقیقت کا سمجھ لینا کچھ بھی دشوار نہیں رہا کہ عقل کے آگے ادراک کا ایک اور طور اور کیفیت بھی ہے۔ جس میں ایک ایسی چشم بصیرت وا ہوتی ہے کہ جس کی وساطت سے انسان عالم غیب تک رسائی حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یعنی اس پر مستقبل کے بھید منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور اس کی معرفت و آگاہی کے ڈانڈے ایسے ایسے لطائف سے جا ملتے ہیں جن کا کوئی تصور بھی اُس دور میں اس کو نہیں ہو سکتا تھا کہ جب یہ صرف عقل و دانش کے بل بوتے پر زندگی بسر کرتا تھا۔

سرچشمہ نبوّت کا سراغ

حواس انسانی کی بیداری کا یہ ایک سادہ نقشہ ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے نفسیات کی ان پیچیدہ بحثوں میں پڑے بغیر کہ در حقیقت کون حاسہ پہلے بیدار ہوتا ہے غزالی کے اس تجزیہ پر غور کیجیے۔ کیا اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ

علم کسی ایک ہی جائے میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ بہر حال ایک ترتیب کا متقاضی ہے۔ جب لمس سے آگے عالم بصر کی کارفرمائیاں ہیں۔ بصر سے آگے روح پرور نغمے ہیں۔ اور خوش کن آوازیں ہیں اور ان سب کے آخر میں تمیز کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ اور عقل و خرد کی تگ و تاز ہے۔ جب یہاں تک صحیح ہے تو اس سے آگے وجدان اور وجدان سے آگے سرچشمہ نبوت کے فرض کر لینے میں کیا استحالہ ہے ؟ (زیادہ وضاحت کے لیے ان ابتدائی صفحوں کو ذہن میں رکھیے جہاں ہم نے علم کی تشریح کے سلسلہ میں ماورائے حدس ادراکات کی تشریح کی ہے)۔

علم و حواس کے درجات کا یہ تفاوت حیوانات و حشرات میں کہیں زیادہ ہے۔ متعدد ایسے حشرات ہیں جو قوت سماع سے یکسر محروم ہیں۔ کئی بصارت نہیں رکھتے۔ تاہم کچھ دوسرے حواس ان میں ایسے پائے جاتے ہیں جن سے وہ بصر و سماع کا کام لے لیتے ہیں۔ ان میں ایسی ایسی حیرت انگیز جبلتیں بھی ہیں کہ جن کی کوئی توجیہہ بھی ہمارے علوم نہیں کر سکتے۔ ٹڈی دل افریقہ کے صحراؤں سے چلتا ہے اور بغیر کسی نقشہ، قطب نما اور تفصیلی علم کے سائیریا تک پہنچ جاتا ہے بعض مچھلیاں گرمی اور سردی کا موسم گذارنے کے لیے سیکڑوں میلوں تک کا سفر طے کرتی ہیں۔ اور اندر ہی اندر گرم و سرد پانیوں تک رسائی حاصل کر لینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ حالانکہ سمندر کی تاریکی میں سمت و جہت کی تعیین سخت مشکل کام ہے۔ اسی طرح شہد کی مکھیوں کو دیکھیے کہ بیک وقت ان میں ایک ہشیار کیمسٹ، مہندس اور ریاضی داں کی صلاحیتیں پائی جاتی ہیں۔ تحقیق و تفحص کے قدم اور آگے بڑھایئے تو معلوم ہو گا کہ بعض حیوانات کو واقعات و حوادث کا احساس بھی پہلے سے ہو جاتا ہے۔ یہ علم غیب نہیں بلکہ ان کی فطرت کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ یہ چیزیں ان کے لیے بمنزلہ عادیات کے ہیں۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے ایک حاسہ ایسا بھی عطا کر دیا ہے جس کے ذریعہ انھیں واقعات و احوال کا علم ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے جب علم و آگاہی کی گوناگونی کا یہ عالم ہے اور اس کی وسعتوں کا یہ ڈھنگ ہے تو اس کو انسانی حواس اور عقل و خرد کی تگ و تاز تک ہی محدود کیوں خیال کیا جائے؟ اور یہ کیوں باور نہ کیا جائے کہ انسان کے باطن میں ایک کلیدِ علم و معرفت ایسی بھی ہے جس سے عقائد و افکار کی گتھیاں سلجھائی جاتی ہیں۔ تہذیب و تمدن کے پیچیدہ مسائل حل کیے جاتے ہیں۔ اور تزکیہ اخلاق اور تعمیر سیرت کے سربستہ راز معلوم کیے جاتے ہیں۔ یہ کلید حاصل کیونکر ہوتی ہے؟ غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ریاضت و مجاہدہ سے۔ خواہشات و جذبات کی سطح سے اونچا اٹھنے سے۔ اور تزکیہ و تحلیہ سے۔ لیکن کیا یہ جواب تسلی بخش ہے۔ اور متصوفانہ ریاضت فی الحقیقت نفس انسانی میں علم و ادراک کے نئے نئے دریچوں کو کھول دینے کا باعث ہو سکتی ہے؟ غالباً اس کے حق میں کچھ زیادہ کہنے کی حاجت نہیں۔ یہ ایسی ہمہ گیر سچائی اور تجربہ ہے، تمام قوموں کی بڑی بڑی روحانی شخصیتیں جس سے دوچار ہوتی ہیں۔ اور مذہب و تصوف کے سارے ذخیرہ کا جس پر دارومدار ہے۔ اس کی اگر نفی کر دی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نوعِ انسان ادب و معرفت کے اتنے بڑے ورثہ سے محروم ہو جاتی ہے۔ جس کی تلافی رہتی دنیا تک ممکن نہیں۔ یہ خسارہ اگرچہ بجائے خود بہت اہم ہے لیکن اس سے بھی بڑا خسارہ یہ ہے کہ اس کے بعد مادیت کی تاریکیوں سے رستگاری حاصل کرنے کی تمام راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔

ایک سوال اس ضمن میں البتہ یہ اُبھرتا ہے کہ اس سے بلاشبہ ایک نئے ماخذ و منبع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں نبوت کو وہبی کیونکر کہہ سکیں گے۔ اگر اس کا تجربہ ممکن ہے جیسا کہ غزالی کا مذہب ہے، اور مجاہدہ و ریاضت سے حقائقِ نبوت کو ہر ذی استعداد انسان معلوم کر سکتا ہے۔ تو اس کا ربوبیت سے کیا تعلق ہوا۔ اور اس کا انتخاب خاص سے

کیا لگاؤ ثابت ہوا۔ جس کو آپ اللہ تعالیٰ کے کرم و محبت سے تعبیر کرتے ہیں۔ غزالی نے احیا میں ان سوالات کا شافی جواب دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں نفس انسانی ریاضت و مجاہدہ سے اونچا اٹھتا ہے اور علم و ادراک کے ایسے فراز تک پہنچتا ہے، جہاں اس کی پرواز ختم ہو جاتی ہے وہاں اگر اللہ تعالیٰ چاہے اور اس کا نظام ربوبیت تقاضا کرے تو خود علم الٰہی متجلی ہوتا ہے اور اس فراز کو اور چمکا دینے کا سبب قرار پاتا ہے انسانی نفس کے اس صعود و ارتقا کے بعد تجلی بالکل وہی مفہوم رکھتی ہے جس کو قرآن حکیم نے دنیٰ فتدلیٰ سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے موزوں ترین تعبیر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نبوت میں صرف بشر کی یک طرفہ کوششوں کو دخل نہیں بلکہ دونوں طرف کے تقاضے باہم ملتے ہیں۔ اگر ایک طرف بندہ قلب و فکر کی صفائی کا موقع بہم پہنچاتا ہے اور اس کی صیقل گری میں مشغول ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی تجلیاتِ علم و عرفان بھی اس پر اپنا سایہ ڈالنے سے دریغ نہیں کرتیں۔ نبوت کے بارہ میں یہ مربوط تصور غزالی نے اگرچہ کہیں ایک ہی جگہ نہیں لکھا، تاہم ان کی تصنیفات میں جا بجا اس انداز کی تصریحات ملتی ہیں جن سے اس کا اچھی طرح استنباط ہو سکتا ہے۔ اس وضاحت سے بلا شبہ غزالی کی انفرادیت نکھرتی ہے۔ اور مسئلہ نبوت ایک حد تک سمجھ میں آتا ہے۔ مگر اس کے باوجود کچھ سوال حل طلب رہ جاتے ہیں۔ اور غالباً وہ اس وقت تک حل طلب رہیں گے جب تک انسانی علم اس سے کچھ اور آگے نہیں سرکتا۔

مذہب و فلسفہ میں فرق

اس سلسلہ میں ایک بات ہمیشہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ نبوت و رسالت کا مسئلہ بہرحال ایک مذہبی مسئلہ ہے۔ فلسفیانہ نہیں اور ان دونوں میں مزاج

اور فہم و ادراک کے پیمانوں کے لحاظ سے بنیادی اختلاف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بغیر فلسفہ کے مذہب ٹھس اور لطافتِ فکری سے محروم شئی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ بھی درست ہے کہ بغیر مذہب کی چاشنی کے فلسفہ اذعان و ایمان کی دولت سے تہی دامن رہتا ہے۔ تاہم مذہبی مسائل پر غور و فکر مذہبی انداز ہی سے ہونا چاہیے اور اثبات و استدلال کے حدود وہی رہنا چاہئیں، جن پر خود مذہب نے روشنی ڈالی ہے۔ زیادہ عقلیت برتنے اور فلسفہ بگھارنے کا بسا اوقات نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دینیات میں خوفناک بے یقینی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ بنیادیں ہی ختم ہو جاتی ہیں جو عقائد و مسلّمات کا نقطۂ آغاز ہیں۔ یونانیوں کو دیکھیے اچھی خاصی مذہبی قوم تھی، اور ایک نوع کے صنمیات پر ایمان بھی رکھتی تھی۔ لیکن جب حکمائے یونان نے ان کے عقائد کو عقل و دانش کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کیا تو آخر آخر میں مذہب کیا رہ گیا صرف رواقیت یا وحدت الوجو د مادّی کا اظہار و اعلان۔ جس میں سب کچھ مادیت ہی کو مان لیا گیا اور روح کے غیر فانی ہونے کا کھلے بندوں انکار کیا گیا۔ ایک مشہور رواقی فلسفی کے ان یاس آفریں کلمات کو سنیے اور عبرت حاصل کیجیے۔ "تھوڑی دیر کے لیے ٹھہرو۔ ذرا رکو۔ تم کائنات کی ہر چیز کو بھول جاؤ گے۔ تھوڑی دیر کے لیے ٹھہرو۔ ذرا رکو۔ کائنات کی ہر چیز بھی تمھیں فراموش کر ڈالے گی۔" یعنی اس انسان کا کوئی روحانی مستقبل نہیں جس نے اس کائنات میں محیر العقول کارنامے انجام دیے ہیں اور فکر و تجربہ کے معجزے دکھائے ہیں۔ موت کے پنجۂ آہنی میں گرفتار ہونے کے بعد اس کی زندگی کسی شکل اور کسی صورت میں باقی رہنے والی نہیں جس نے یہاں کتنی ہی چیزوں کو غیر فانی بنا دیا ہے وہ خود ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فنا کی گمنامیوں میں جذب ہو جانے والا ہے۔ یہ نہ سمجھیے کہ یونانی مذہب اس بنا پر فلسفہ و فکر کی براقیوں کا مقابلہ نہ کر پایا کہ اس کی بنیادیں کھوکھلی تھیں۔

اور وہ کسی منطقی سچائی پر استوار نہ تھا۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جب مسلمان متکلمین نے خالص دینیاتی حقائق کو فلسفہ کی کسوٹیوں پر جانچنے کی کوشش کی تو خود اسلام جیسے صاف اور استوار مذہب کا کیا انجام ہوا۔ کیا وہ پہلا سا ایمان، وہ پہلی سی وابستگی اور وہ پہلا جوش عمل واپس آسکا۔ اور فلسفہ و حکمت کا ضرورت سے زیادہ استعمال مذہب و دین کے کسی عقدہ کو بھی حل کرنے میں کامیاب ہو سکا؟ غرض مایوسی پھیلانا نہیں بلکہ یہ بتانا ہے کہ جو بات توازن اور اعتدال میں ہے وہ افراط و تفریط میں نہیں۔

سرگذشت کے مضامین پر ایک طائرانہ نظر

"سرگذشت" کی خصوصیات

تمہید کا دامن پھیلتا چلا جارہا ہے اور مطالب و معانی کے مختلف گوشے ہیں کہ کسی طرح بھی سمٹنے میں نہیں آتے۔ اس باب میں ہمیں بہرحال اس طوالت کو ختم کرنا ہے اور ہلکی سی تنقید کے ساتھ ساتھ ان جواہر پاروں کی طرف توجہ دلا کر جو کتاب میں جا بجا بکھرے پڑے ہیں موقع دینا ہے کہ قارئین کرام براہ راست کتاب کی گہرائیوں کا جائزہ لے سکیں اور دیکھ سکیں کہ غزالی نے اس مختصر سے رسالہ میں دین، فکر اور نفسیات کے کن عمیق مضامین کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اپنے انداز کی یہ پہلی کتاب ہے جس میں ایک بہت بڑے عالمِ دین اور امام نے اس زمانہ کی روش عام سے ہٹ کر چلنے کی وضاحت کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ علم و جاہ کی منزلتوں کو چھوڑ کر یہ کیوں تصوف کی دشوار گذار راہ پر گامزن ہوئے۔ اس میں انھوں نے اپنے پرانے افکار و خیالات کا دیانتداری سے تجزیہ کیا ہے۔ نفس کو ٹٹولا ہے اور اس سلسلہ کے تمام فتنوں اور گمراہیوں کو اچھی طرح بھانپا ہے۔ اور پھر تھک ہار کر مایوسی کا اظہار نہیں کیا بلکہ تلاشِ حق میں ان تمام پریشانیوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا ہے جو قدرتاً اس راہ میں پیش آسکتی ہیں۔ یہی نہیں اپنے لیے مخلصی اور رہائی کی راہیں خود تراشی ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کی۔ مزید برآں ان تمام واردات کو من وعن نہایت صداقت اور اخلاص سے بیان بھی کر دیا ہے جن سے یہ اس اثنا میں دوچار ہوئے

آیئے اس کتاب کے ان نوادر پر ایک سرسری نظر ڈالتے چلیں جن کا کسی مخصوص عنوان کے تحت ذکر کرنا ممکن نہیں۔

غزالی کا اندازِ تحقیق ایک بہادر کا اندازِ تحقیق ہے

سب سے پہلے غزالی نے اپنے اس طرزِ عمل اور اندازِ فکر و تفحص کی لطافتوں کو بیان کیا ہے جو انھوں نے تحقیق مذاہب کے ضمن میں اختیار کیا یعنی کیا یہ طرزِ عمل ایک ایسے شخص کا طرزِ عمل ہے جو ازراہ بزدلی و دون ہمتی عقائد و تصورات کے معاملہ میں جرأت مندانہ تحقیقی روش اختیار نہیں کر سکتا۔ یا ایک بہادر اور جری انسان کا اسلوب تفکر و تدبر ہے جو اس بات کی مطلق پروا نہیں کرتا کہ اس کی کھری اور بے لاگ منطق اسے کن خطرناک نتائج تک پہنچاتی ہے۔ اور اس کے استدلال کی بے رحمیاں مسلمات و عقائد کے کن کن حصوں کو مجروح کرتی ہیں۔ بلاشبہ جرأت و حوصلہ، تحقیق حق کی پہلی بنیاد ہے۔ جب تک ذہن و فکر کے پرانے صنم خانوں کو برباد نہ کیا جائے اور حوصلہ مندی کے ساتھ اگلے پچھلے تعصبات کو مٹایا نہ جائے۔ اس وقت تک کعبہ مقصود تک رسائی کیونکر ممکن ہے۔ غزالی کہتے ہیں میں نے اس بہادر انسان کی طرح اس وادی پُر خار میں قدم رکھا جو تاریکی میں گھس کر اور خطرات میں کود کر دُرِ مقصود کا کھوج لگاتا ہے۔ تقلید عوام۔ حب جاہ و منزلت یا تردید و مخالفت وغیرہ کا کوئی خوف اس راہ میں میرا دامنگیر نہیں ہو سکا۔ میں اپنے اس مسلک میں جرأت و سلامت روی کے ساتھ اپنے انداز سے بڑھتا چلا گیا۔ اس میں میں نے نہ تو ظاہری کی رعایت ملحوظ رکھی، نہ باطنی کو معاف کیا اور نہ فلسفی و متکلم کو۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میں نے منشا کو سمجھنے میں کسی غلطی کا ارتکاب کیا اور نہ ان لوگوں کے خیالات و افکار معلوم کرنے میں کوتاہی کا ثبوت دیا جو سرے سے موجبات دین ہی کو نہیں مانتے ہیں۔ اور تعطل پر ایمان رکھتے ہیں۔

میں نے ان سب کے معاملہ میں بہر حال عادل رہنے کی کوشش کی۔

اس کا سبب

غزالی کے اس جرأت مندانہ انداز تحقیق کی وجہ کیا تھی؟ اس کو خود انھوں نے بیان کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک تو ابتدا ہی سے مجھے تقلید سے زیادہ شغف نہ تھا۔ پھر مذاہب کی گوناگونی اس درجہ حیران کن تھی کہ یہ فیصلہ کرنا سخت دشوار تھا کہ ان میں کون حق پر ہے اور کون حق پر نہیں ہے۔ ہر ہر شخص اپنے اپنے ایمانیات پر نازاں اور خوش تھا۔ اور اپنے اپنے مزعومات کو حرفِ آخر قرار دینے پر تلا ہوا تھا۔ ان حالات میں اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ ان سب سے قطع نظر کرکے از سرِ نو جانچ پرکھ کے پیمانوں کو حرکت دی جائے اور ان تمام مذاہب و تصورات کی نئے سرے سے تحقیق کی جائے۔

غزالی نے جب لوگوں کی اس غلط فہمی کو دیکھا کہ ہر شخص اپنے باپ دادا کے مذہب کو صحیح سمجھ رہا ہے اور اسی پر جما ہوا ہے تو اس حقیقت کو پالینے میں انھوں نے ذرا دشواری محسوس نہ کی کہ مروجہ مذاہب کی حیثیت محض تقلید ہی ہے۔ ایک یہودی اس بنا پر یہودی نہیں ہے کہ یہودیت کی حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہے۔ بلکہ محض اس بنا پر یہودی ہے کہ اس کے والدین اسی مسلک کے پیرو تھے۔ عیسائی اس بنا پر عیسائی ہے کہ اس کو جو ماحول ملا وہ عیسائیت کا ماحول تھا۔ اسی طرح مسلمان بھی اسلام کی برکات سے عقلی لحاظ سے آگاہ نہیں۔ بلکہ محض اس بنا پر مسلمان ہے کہ اس کی تربیت اسی ڈھنگ سے ہوئی ہے۔ غزالی نے چاہا کہ آباؤ اجداد کی تقلید سے علیحدہ ہو کر دیکھا جائے کہ ان میں کون کس درجہ حق پر ہے۔ اور کون حق پر نہیں ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ عوام کے لیے ایک طرح کی تقلید ہی سازگار ہے۔ بلکہ اگر یہ تقلید کی حدود سے بڑھیں گے تو اس میں نہ صرف ان کے لیے خطرہ ہے

بلکہ نفس دین کے لیے بھی خطرات ہیں۔ ہاں غزالی ایسا ذہین و فریس انسان البتہ تقلید پر قائم نہیں رہ سکتا کیونکہ اسی شوق تحقیق اور تفحص نے تو انھیں اس مرتبہ تک پہنچایا، ورنہ وہ بھی محض ایک عالم دین یا صوفی جامد ہو کر رہ جاتے۔ اس طرز عمل میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ علم جرأت چاہتا ہے اور نفسیاتی اعتبار سے کمزور انسان اس کو قابو میں رکھنے کا اہل نہیں۔

علم کے اپنے پیمانے

اس کے بعد علم کی تعریف میں غزالی نے اسی سیاق میں ایک اور بصیرت افروز بات کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ علم بجائے خود اپنی تہہ میں اذعان و یقین کے پیمانے رکھتا ہے۔ اس کے اثبات کے لیے معجزات و خوارق کی ضرورت نہیں۔ نہ صرف ضرورت ہی نہیں بلکہ جو بات اس طرح علم کی زد میں آجائے کہ گویا خود حقیقت کھل کر اور نکھر کر سامنے آگئی ہے، اس کو معجزات جھٹلانا بھی چاہیں تو اپنی تحیر زائیوں کے باوجود جھٹلا نہیں سکتے۔ چنانچہ دو اور دو چار ہی رہیں گے۔ اور اگر لاٹھی کا سانپ بن جائے اور مردہ زندہ ہو جائے جب بھی ان کی صداقت میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ غزالی اس سلسلہ میں دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم کا آپ اپنا معیار ہے اور اپنے اثبات کے لیے کسی بیرونی سہارے کا مرہون منت نہیں۔ اس لیے معجزات اور خوارق سے اذعان و یقین کی جو مقدار حاصل ہوتی ہے اس کا مرتبہ زیادہ بلند نہیں بلکہ علم کی اس نوعیت سے بہرحال فروتر ہے جو دلیل و برہان سے حاصل ہوتا ہے۔

تشکیک کی نوعیت۔ ایک اعتراض کا جواب

ایک اہم سوال یہ ہے کہ غزالی کو جب مروجہ علوم و عقائد کے بارہ میں

شک ہوا اور یہ اس حد تک بڑھا کہ حسیات و مشاہدات تک کا اعتبار نہ رہا تو آیا اس تشکیک کا اثر ان کی روز مرہ کی مذہبی زندگی پر بھی پڑا۔ اور مذہب و دین کے عملی تقاضوں سے کلیتہً دست کش ہو گئے یا نہیں۔ ان کا جواب یہ ہے کہ اس کا تعلق صرف احوال و کیفیات ہی تک محدود رہا۔ مقال اور گفتگو تک نوبت نہیں آئی تھی۔ یعنی ان شکوک و شبہات کے باوجود عملاً غزالی مسلمان ہی رہے۔ اور اسی طرح معمولات دینی کے پابند رہے جس طرح کہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان سے توقع کی جا سکتی ہے۔ لیکن کیا یہ معذرت درست ہے۔ کیا ان شکوک کی نوعیت یہ تھی کہ چند لمحوں میں بیدار ہو گئے اور چند ہی لمحوں میں ان کا ازالہ بھی ہو گیا تھا۔ یا یہ نتیجہ تھے مسلسل غور و فکر اور تامل و تردد کا۔ غزالی نے اپنے اس سلسلہ تشکیک کو جس تفصیل سے بیان کیا ہے اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان کی حیثیت ہرگز یہ نہیں ہو سکتی کہ ذہن چند لمحوں کے لیے کچھ خیالات سے متاثر ہوا اور اس پر شکوک و شبہات کے تاریک بادل چھا گئے۔ اور پھر دفعتہً آفتابِ حقیقت جلوہ گر ہوا۔ اور یہ تمام تاریکیاں آن کی آن میں رفع ہو گئیں۔ اس کے برعکس یہ ایسے سنجیدہ اور پیچیدہ مسائل ہیں جو ہفتوں اور مہینوں غور و فکر چاہتے ہیں اور ایسی تدریج کے طالب ہیں جس کو کبھی بھی چند لمحوں یا ساعتوں میں منحصر نہیں مانا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ ان اوقات میں جب کہ دل کسی عقیدہ پر مطمئن نہ ہو، تکلیفاتِ شرعیہ کا ادا کرنا بالکل مہمل بات ہے۔ اور ایسی مذہبیت ہے جس کی تعریف نہیں کی جا سکتی۔ غزالی کی اس معذرت پر بدگمانی کا یہ پہلو ابھر سکتا ہے۔ لیکن یہ دو وجہ سے صحیح نہیں۔ ایک تو یہ ایسے انسان کا بیان ہے جو حد درجہ کا حق شعار ہے۔ جو اسی حق کی تلاش میں برسوں سرگرداں رہا ہے۔ جس نے صرف اسی حق کا کھوج لگانے کے لیے اپنا سب کچھ تج دیا ہے اور مال و دولت اور جاہ و مرتبت کی پروا تک نہیں کی ہے۔ اس مرتبہ کا آدمی اور اس جستجو کا انسان اگر اپنے حالات کو چھپاتا ہے تو پھر اس کو اس عظیم

نصب العین کے حصول میں کامیابی ہو چکی۔ دوسرے لفظوں میں یہ بدگمانی بدرجۂ غائت مستبعد اور ناقابلِ یقین ہے کہ کوئی ہوش مند شخص جس چیز کی تلاش میں نکلا ہے اسی کے خسارے کو بلاوجہ گوارا کرے۔

دوسرے اس میں جس تشکیک کا ذکر ہے، پہلے اس سے متعلق طے کر لینا چاہیے کہ اس کا انداز کیا تھا؟ کیا یہ ایسے ملحد ومنکر کی تشکیک تھی جو اسی کے بل پر آگے بڑھنا چاہتا ہے اور دہریت کی تائید میں دلائل کا انبار لگانا چاہتا ہے۔ یا ایک ایسے مردِ مومن کی تشکیک تھی جو عقائد وایمانیات کا عزیز سرمایہ تو رکھتا ہے مگر صرف ان کی حقانیت پر قطعی دلائل چاہتا ہے۔ ایسے دلائل کہ جن کے بعد دینی حقائق اپنی پوری جلوہ گری کے ساتھ نمایاں ہوں اور شکوک وشبہات کے حملے کبھی بھی ان کی آب وتاب کو دھندلا نہ کر سکیں۔ ان دونوں حیثیتوں میں بڑا فرق ہے۔ اگر غزالی کی حیثیت ایسے متشکک کی ہوتی جو تشکیک کی اس روشنی میں ایمانیات کی دیواروں کو گرانا چاہتا ہے، تب اعتراض کی واقعی گنجائش تھی۔ اور بدگمانی کا ایک محل تھا۔ اور اگر اس کی حیثیت ایک ایسے مومن کی ہے جو تشکیک کو محض ذہن و فکر کی ایک کروٹ سمجھتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ اس کے بعد طلب و جستجو کامیاب ہو کر رہے گی تو معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ پھر ان کی حیثیت ایک ایسے سائنٹسٹ کی ہو جاتی ہے جو پہلے سے کچھ یقینیات رکھتا ہے اور مختلف مفروضوں (HYPOTHESIS) کے ذریعہ ان یقینیات کا ثبوت فراہم کرنا چاہتا ہے۔

علم الکلام کی بے چارگی

علم الکلام سے کیوں ان کی تسکین نہیں ہوئی۔ اس سلسلے میں غزالی کے ارشادات کس درجہ حقیقت پسندی لیے ہوئے ہیں۔ اس کا اندازہ صرف ان

سطور کو پڑھنے ہی سے ہو سکتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ متکلمین کے طریق استدلال میں بنیادی نقص یہ ہے کہ ان کا موضوع حقائق اشیا کو معلوم کرنا نہیں، بلکہ اسلامیات کو یونانی فلسفہ و فکر کے ہم آہنگ بنانا ہے۔ اور یہ طریق ایسا ہے کہ جس سے اس شخص کے اطمینانِ قلب کا سامان مہیا نہیں ہو سکتا جو ضروریات تک کا منکر ہے۔ ہاں کوئی دوسرا شخص جو اس درجہ کا مریض نہ ہو یا اس کے مرض کی نوعیت ایسی شدید نہ ہو تو علم الکلام سے تشفی حاصل کر سکتا ہے۔

دو عظیم حقیقتیں

ان چند سطروں میں غزالی نے علم و نفسیات کی دو عظیم حقیقتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ایک یہ کہ ہمارا سارا ذخیرۂ کلام مناظرانہ جد و جہد پر مبنی ہے اور اس نے کبھی بھی ایجابی حکمت و دانش کی شکل اختیار نہیں کی۔ دوسرے یہ کہ ہدایت، یابی و اصلاح کا تعلق دلائل کی محکمی و استواری سے نہیں بلکہ اس شے سے ہے کہ ایک طالبِ حق دلیل کے کس انداز سے متاثر ہوتا ہے اور اس کی نفسیاتِ طلب و جستجو کا تقاضا کیا ہے۔ موخر الذکر حقیقت کو وہ ان الفاظ میں واضح کرتے ہیں کہ جس طرح علم الابدان میں یہ ضروری نہیں کہ ایک ہی دوا سب کے لیے مفید و مؤثر ہو اسی طرح انفس و قلوب کی دنیا بھی بوقلموں اور مختلف ہے۔ یہاں بھی ایک ہی نوع کے دلائل سے کام نہیں چلتا۔ اور ایک ہی قسم کا معالجہ کامیاب نہیں ہوتا۔ یہ بڑی پتے کی بات ہے۔ اس کو سمجھ لینے کے بعد بڑے سے بڑے مخالفِ دین کی حیثیت یہ رہ جاتی ہے کہ وہ ایک قابلِ رحم مریض ہے قابلِ نفرت کافر و ملحد نہیں۔ اور مریض بھی اس لیے ہے کہ اسے اس وقت تک مناسب چارہ سازی کے مواقع نہیں ملے۔ یا اس کی طرف کسی مناسب طبیب نے توجہ نہیں فرمائی۔ ورنہ گمراہی ایسی چیز نہیں کہ کوئی شخص اس پر خواہ مخواہ جما رہے۔

کیوں مسلمانوں نے کسی مثبت فلسفہ کی بنیاد نہیں ڈالی

علم الکلام پر غزالی کے اعتراض کی نوعیت تھوڑے سے فرق کے ساتھ قریب قریب وہی ہے جو موجودہ معترضین کی ہے۔ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ مسلمان حکمائے کسی مثبت اور جدید فلسفہ کی بنیاد نہیں ڈالی۔ یا ان میں یونانی نظام فلسفہ سے آگے گذر کر نئے نظام دانش و فکر کی طرح ڈالنے کی جسارت پائی نہیں جاتی۔ ہمارے نزدیک یہ اعتراض صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ صحت کا پہلو اس میں یہ ہے کہ چونکہ ہمیشہ سے مسلمانوں کا قلب و ذہن اسلام سے بدرجہ غایت وابستہ اور متاثر رہا۔ اور اس کی گرفت ان پر شدید تر رہی۔ نیز دیانت داری کے ساتھ یہ یہ سمجھتے رہے کہ کائنات، اخلاق اور معاشرت سے متعلق جس درجہ حکیمانہ تعلیمات اسلام کی ہیں وہ کسی بھی رائج الوقت نظام فکر میں پائی نہیں جاتیں، اس لیے قدرتاً ان کو اس بات کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ دینی اقدار کو بدلا جائے یا ان سے ہٹ کر کسی نئے نظام فکر کی بنیاد ڈالی جائے۔ آخر اپنے بنے بنائے گھر کو گرا کر پرائے گھر کی تعمیر کے درپے کون ہوتا ہے؟ اور پھر گھر بھی ایسا جو ہر لحاظ سے موزوں اور مکمل ہو۔ غزالی میں اور ان معترضین میں فرق یہ ہے کہ جہاں یہ لوگ متکلمین و حکمائے اسلام پر عدم جدت کا الزام عائد کرتے ہیں وہاں غزالی کے الزام کی غرض اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اس فن کو اپنے لیے تسلی بخش نہیں سمجھتے۔ اس بارہ میں غلطی یا غلط فہمی یہ ہے کہ علم الکلام سے متعلق خواہ مخواہ فرض کر لیا جائے کہ اس میں جدید افکار کی جھلک نہیں ہے۔ اور یہ بالکل ہی نوافلاطونیت کا چربہ اور عکاسی ہے۔ اگر علم الکلام کو ہم بالکل ہی اصطلاحی معنوں میں استعمال نہ کریں اور اس کو ان تمام حکمائے اسلام کی مساعی پر پھیلا دیں جنھوں نے اسلامی عقائد کو مان کر فلسفہ و فکر کی زلفِ پریشاں سلجھائی تو ہم بلاخوفِ تردید کہہ سکتے ہیں کہ ان کی تصنیفات میں ایسے جواہر پاروں کی

کمی نہیں جن کی آب وتاب سے آج بھی آنکھیں خیرہ ہیں۔ جواہر فردہ کا نظریہ کس نے پیش کیا۔ سوشیا لوجی کے نکات ارسطو کے بعد پہلے پہل کس نے تفصیلات سے بیان کیے۔ اس وقت جب مغرب تاریخ کے تصور سے بھی ناآشنا تھا، فلسفۂ تاریخ کی بنیاد کس نے ڈالی۔ ارتقا کے واضح اشارات کن کی کتابوں میں ملتے ہیں۔ اور طفرہ (JUMP) کا نظریہ اوّل اوّل کس نے پیش کیا۔ جس کے بغیر طبیعیات اور بایالوجی کی الجھنیں آج بھی حل نہیں ہو پاتیں۔ سب سے اہم یہ کہ یہ علم الکلام ہی کی برکت تو ہے کہ یونانی فلسفہ پر ایک نئے اور اچھوتے اندازِ تنقید کا آغاز ہوا۔ یہ خدمت کیا اہم خدمت نہیں۔ بات صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کا ارتقائے فکری ایک نوع کے تسلسل کو چاہتا تھا جو ملوکیت کی وجہ سے قائم نہ رہ سکا۔ اس لیے ان کی کوششیں ادھوری سی رہیں۔ ورنہ علم و حکمت کا وہ کون سا میدان ہے جس میں انھوں نے دادِ تحقیق نہیں دی اور گراں قدر افکار کا اظہار نہیں کیا۔

ریاضی، منطق اور فلسفہ پر غزالی کی تنقیدات

علم الکلام کے بعد غزالی نے ریاضیات، منطقیات اور فلسفہ پر جچی تلی تنقیدات فرمائی ہیں۔ ریاضی میں ان کو کوئی بات منافی اسلام نظر نہیں آئی۔ اس ضمن میں صرف ان لوگوں سے ان کو شکایت ہے جو ریاضی کے مسلّمات پر غور کرنے کے بعد اس حسنِ ظن میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ یہ لوگ الٰہیات میں بھی ایسی ہی ذہانت کا ثبوت دیتے ہوں گے اور جب اس میں گفتگو کرتے ہوں گے تو اس میں بھی لامحالہ وہی استواری اور محکمی پائی جائے گی جو ریاضی کا لازمی نتیجہ ہے۔ حالانکہ یہ دو باتیں بالکل مختلف ہیں۔ منطق کے بارہ میں بھی ان کا یہی خیال ہے کہ جہاں تک اس فن کا تعلق ہے اس میں چونکہ صرف براہین و ادلّہ کی صحت و عدمِ صحت سے بحث کی جاتی

ہے اس لیے کوئی بات ایسی نہیں جسے خلافِ دین تصور کیا جائے۔ ہاں اس میں بھی عملی قباحت یہی ہے کہ کچھ لوگ اس حسنِ ظن میں گرفتار ہو جاتے ہیں کہ جو انداز و معیار ان کا منطق میں ہے وہی عقائد و دینیات میں بھی ہو گا۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں کیونکہ ان کی زیرکی و عقل مندی صرف اسی میدان میں منحصر ہو کر رہ گئی ہے۔ الہٰیات میں یہ لوگ حد درجہ کے متساہل اور سہل انگار ہیں۔

غزالی کی تنقید کا منشا یہ ہے کہ ہر ہر فن کے دائروں کو الگ الگ سمجھا جائے اور جب بھی کسی مسئلہ پر بحث کی جائے اس میں حسن ظن اور تقلید کی بنا پر کوئی رائے قائم نہ کی جائے۔ بلکہ دیکھا یہ جائے کہ نفس مسئلہ کس حد تک صداقت کا حامل ہے اور صرف اس مسئلہ کی حد تک اس میں کیا سقم اور نقص رونما ہوا ہے۔ انھوں نے اُن لوگوں کو اسلام کا نادان دوست قرار دیا ہے جو ان حقائق اور نتائج کا انکار کر دیتے ہیں جن کا تعلق علوم ریاضی سے ہے حالانکہ ان سے کسی دینی حقیقت کا ابطال نظر نہیں آتا۔ مثلاً کسوف و خسوف کی پیش گوئیاں۔ کیونکہ اس طرح دینیات و عقائد کے بارہ میں خواہ مخواہ یہ بدگمانی پیدا ہوتی ہے اور اہلِ عقل و دانش یوں خیال کرنے لگتے ہیں کہ گویا مذہب کا سارا کارخانہ ہی جہل و نادانی پر مبنی ہے۔ یہی نہیں اس میں سرے سے یہ استطاعت ہی نہیں کہ علم و تجربہ کے حقائق کا کامیابی سے مقابلہ کر سکے۔ غزالی کے نزدیک یہ ذہنیت حد درجہ مضرت رساں ہے۔

فلسفہ پر بھی ان کے اعتراضات کی نوعیت قریب قریب یہی ہے اور اس کی تفصیلات کا اصلی محل چونکہ تہافت الفلاسفہ ہے اس لیے یہاں صرف اجمال ہی سے کام لیا ہے۔ اس میں کون کون سے عقیدے اسلام کے صریح عقائد سے متصادم ہوتے ہیں۔ اس کا ذکر انھوں نے الہٰیات کے ضمن میں کیا ہے۔

طبیعت اور فاطرِ طبیعت میں فرق۔ برگساں کی محرومی

طبیعیات کی قدر و قیمت کو بھی غزالی پوری طرح تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طرح ایک طبیب جسم کے اجزائے رئیسہ و خادمہ سے بحث کرتا ہے اور اس میں کسی پہلو کو اسلام و مذہب کی روح کے منافی نہیں سمجھتا اسی طرح طبیعیات میں بھی مختلف اشیا کی ترکیب و امتزاج سے بحث کرنا قطعی مذہب کی روح کے منافی نہیں ہے۔ اس باب میں غزالی کا یہ کہنا کس درجہ ژرف نگاہی پر مبنی ہے کہ طبیعیات میں کارفرما شئ خود طبیعت نہیں فاطرِ طبیعت ہے۔ کیونکہ اس عالم میں جو ایک طرح کی فعالیت ہے اس کی کوئی توجیہ علل و معالیل کے اس بے جان گورکھ دھندے سے نہیں ہو پاتی۔ یہ کارخانۂ زندگی نظم اور ایک طرح کے ارتقا کا متقاضی ہے۔ جن لوگوں نے اٹھارویں اور انیسویں صدی کے طبعی نظریات کا مطالعہ کیا ہے اور دیکھا ہے کہ بغیر فاطر و حکیم خدا کو مانے ہوئے کیونکر کائنات کے عقدوں کو سلجھانے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان میں بنیادی نقص کیا ہے۔ اور کس بری طرح اس انداز کی تمام کوششیں ناکام رہی ہیں۔ اس سلسلہ میں انسان کی افسوس ناک محرومی یہ ہے کہ اسی بنیادی کڑی کو یہ بھول جاتا ہے جس پر پوری کائنات و آفرینش کا دارومدار ہے۔ یعنی شعر پر سر دھنتا ہے مگر شاعر کو ماننا نہیں چاہتا۔ نغموں پر جھومتا ہے اور موسیقار کے وجود کا معترف نہیں ہونا چاہتا جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات میں نظم و ترتیب اور ارتقا و تدریج کی حکمتوں کو تو محسوس کرتا ہے مگر یہ نہیں مانتا کہ اس سارے کارخانہ کو چلانے اور آگے بڑھانے والی ایک ذاتِ گرامی بھی ہے۔ برگساں نے کائنات کے میکانکی (MECHANICAL) ارتقا کا مضحکہ اڑایا ہے۔ مگر اس کی ذہانت بھی جوششِ حیات (VITAL ELAN) سے آگے نہیں بڑھ سکی۔

سوال یہ ہے کہ خود یہ جوششِ حیات کیا ہے؟ کیا اس کا تعلق ایک طرح کے شعور و ادراک سے نہیں ہے؟ اور یہ شعور و ادراک بہر حال ایک ذاتِ گرامی (EGO) میں مرتکز نہیں۔

غزالی اسی نکتہ حیات بخش کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ اور واشگاف طور پر اعلان کرتے ہیں کہ طبیعت میں زندگی و عمل کی تلاش بے کار ہے۔ اس کا سرچشمہ بہرحال حیّ و قیوم خدا کی ذات ہی کو قرار دینا پڑے گا۔

عقائد کفریہ کی تفصیل

حکما و فلاسفہ کے کون کون عقیدے موجب کفر و بدعت ہیں۔ اس پر انھوں نے تہافت الفلاسفہ میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور اس کتاب میں صرف اُن تین مسئلوں کے ذکر پر اکتفا کیا ہے جن کی از روئے اسلام کوئی معقول توجیہ بیان نہیں کی جا سکتی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزالی مذہب و فلسفہ کی حقیقتوں کو کس قدر عمدگی سے سمجھتے ہیں۔ اور کتنی وضاحت سے ان مقامات کی نشاندہی کرتے ہیں جہاں یونانی اندازِ استدلال صراحتہً اسلامی ذہن و فکر سے متصادم نظر آتا ہے۔ یہ تین مسئلے یہ ہیں:

(۱) قیامت کے روز اجسام اٹھائے نہیں جائیں گے۔ اور عقوبت و ثواب کی کیفیتوں سے صرف ارواح مجردہ ہی دوچار ہوں گی۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا علم صرف کلیات کا احاطہ کیے ہوئے ہے جزئیات اس کے دائرہ علم سے باہر ہیں۔

(۳) یہ کارخانہ عالم ہمیشہ قائم رہے گا۔

حشر اجساد اور حکما۔ کیا ان کی تشریح تسلی بخش ہے؟

جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تین باتیں بالکل واضح ہیں۔ یہ کہ حکما و

فلاسفہ مکافاتِ عمل کے اصول کو مانتے ہیں۔ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خیر و شر میں اپنے نتائج و ثمرات کے اعتبار سے فرق ہے اور یہ بات بھی ان کے ہاں مسلّم ہے کہ یہ زندگی مختتم نہیں۔ اور مادہ ہی کے امتزاج و ترکیب پر منحصر نہیں بلکہ اس کا سلسلہ برابر آگے بڑھنے والا اور ترقی کناں ہے اور روح غیر فانی اور باقی رہنے والا عنصر ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں رہ جاتا ہے کہ عقوبت، و ثواب کی صورتوں کی کیا تشریح کی جائے۔ آیا انھیں بالکل ظاہر الفاظ پر محمول کیا جائے یا مجازی (METAPHORICAL) معنی بھی ان سے مراد لیے جا سکتے ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں تک اسلام کے بنیادی تقاضوں کا تعلق ہے، ان کی تکمیل اس صورت میں بھی ہو جاتی ہے جب کہ حشر و نشر کی جملہ کیفیات کو معنوی اور روحی کیفیات سے تعبیر کیا جائے۔ یہ الگ بات ہے کہ ارواحِ مجردہ کا تصور بجائے خود تشریح طلب ہے کیونکہ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ جسم کے بغیر بھی روحیں تاثیر و عمل کی صلاحیتیں رکھتی ہیں اس وقت تک ان کا لذات سے بہرہ مند ہونا بہرحال نزاعی امر رہے گا۔

تیسرا مسئلہ البتہ ایسا ہے کہ نہ صرف اسلام بلکہ تمام سامی مذاہب کے خلاف ہے۔ چنانچہ قیامت اور اس دنیا کی تباہی و ہلاکت کے مسئلہ تصور کو جس طرح قرآن نے ایک فرق کے ساتھ پیش کیا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح یہ صحفِ انبیا میں بھی مذکور ہے۔ فرق یہ ہے کہ اسلام نے اس کو ایسے معقول انداز میں بیان کیا ہے کہ اس میں تعبیر و ترجمانی کی وسعتوں کی بڑی ہی گنجائشیں ہیں۔ تورات میں یہ بات نہیں۔

علمِ الٰہی کی وسعتیں۔ کیا علم جبر کا مقتضی ہے؟ ایک اہم سوال

دوسرے مسئلہ سے متعلق معتزلہ اور اہل السنت کے درمیان اچھی خاصی جھڑپیں رہی ہیں۔ اس میں اصل پیچیدگی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے علم

کو اس درجہ وسعت دی جائے اور اس کو فکر و عمل کی ایک ایک جنبش تک اس طرح پھیلا دیا جائے کہ کوئی جزئیہ بھی اس کے دائرہ سے باہر نہ رہے یعنی یہ مانا جائے کہ انفس و آفاق میں کوئی ذرہ اور عمل کا کوئی گوشہ بھی ایسا نہیں ہے کہ جس کو اس کے علم نے گھیر نہ رکھا ہو۔ تو اس سے بلا شبہ جہاں تک اس کے علم کی ہمہ گیری اور احاطہ و وسعت کا تعلق ہے اس کا اثبات تو ہو جاتا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ اختیار و ارادہ کی نفی ہو جاتی ہے جو مذاہب و ادیان کا اتنا ہی اہم بنیادی تقاضا ہے جتنا کہ یہ ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی ہمہ گیری کو قدرے محدود کر دینے کے بعد بھی مذہب و دین کے تقاضوں کو تسلیم کرنا تو ممکن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے علم کی وسعتوں کو اس درجہ حاوی و محیط ماننے کا جو نتیجہ ہے وہ کہیں زیادہ خطرناک ہے۔ کیونکہ انسانی ارادہ اگر آزاد نہیں ہے اور اس میں نئے نئے اعمال کو جنم دینے کی صلاحیتیں نہیں پائی جاتیں تو اس سے تو سرے سے مذہب و اخلاقیات کے لیے کوئی وجہ جواز ہی باقی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اس طرح کا علم جو ارادہ و عمل کی ایک ایک جنبش کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہو اس اختیار کے لیے گنجائش ہی کہاں چھوڑتا ہے جو اخلاقیات اور مذہب کی اولین اساس اور بنیاد ہے۔ وجہ بالکل ظاہر ہے۔ علم سخت قسم کی جبریت کا متقاضی ہے اور یہ چاہتا ہے کہ ارادہ و عمل کی جن جن کیفیتوں اور تغیرات سے یہ وابستہ ہو وہ پہلے سے متوقع ہوں۔ اور پہلے سے علت و معلول کے سلسلہ سے منسلک ہوں۔ اب اگر انسانی اعمال کا یہی انداز ہے کہ ان میں ایک پنہاں سلسلہ تعلیل پایا جاتا ہے اور یہ سلسلہ تعلیل جبریت پر منتج ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ ارادہ کی آزادی کہاں سے آئے گی۔ اس کی طرفگی اور تازہ کاری کے لیے میدان کہاں پیدا ہو گا۔ نیز اس کو خلاق اعمال کیوں کر ٹھہرا سکیں گے۔ اس سے بھی آگے بڑھیے۔ خود حق تعالیٰ کے لیے تخلیق

وآفرینش کے کیا معنی ہوں گے اور اس کی صلاحیت تخلیق وتکوین کو بے پایاں کیسے مانا جائے گا۔ کیونکہ اگر سب کچھ پہلے سے معلوم اور متعین ہے اور شئ مخلوق کے امتزاج وترکیب کی تمام کیفیتیں پہلے سے احاطہ علم میں داخل ہیں تو یہ خلاقی کہاں ہوئی، یہ تو صراحۃً معلومہ اجزا کو معلومہ کیفیتوں سے وابستہ کر دینے کا قصہ ہوا۔

یہ اس مسئلہ کی فلسفیانہ تشریح ہے۔ اس سے معلوم ہو گا کہ یہ اتنا غیر اہم اور سادہ نہیں ہے کہ آسانی سے فریق ثانی کو مجرم گردانا جائے۔ اس میں اصل پیچ یہ ہے کہ اگر مذہب ودین کے ایک اشکال کو حل کیا جاتا ہے تو کچھ دوسرے اشکال ابھر کر سامنے آجاتے ہیں۔ جو اتنے ہی اہم اور بنیادی ہیں۔ غزالی نے پیچیدگی کے اس پہلو پر غور نہیں کیا۔ اس بنا پر غور نہیں کیا کہ ان کا مقابلہ حکما کے اس اگروہ سے ہے جو علم الٰہی کو صرف کلی اور جزئی کے ہی دو خانوں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ اس کا علم کلی ہے۔ جزئیات پر مشتمل نہیں۔ یہ موقف بداہتہً غلط ہے۔ اور غزالی کا موقف ان کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ صحیح اور زیادہ دینیاتی حقیقت کو لیے ہوئے ہے۔

ایک اور صورت

ہمارے نزدیک ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو بیک وقت کلی اور جزئی تو قرار دیا جائے مگر اس کی وسعتوں کو انسانی ادادہ پر اندازہ نہ مانا جائے۔ اور نہ یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ وسعتیں خود اس کی صلاحیتِ تخلیق کو مجروح کرنے والی ہیں مگر یہ اس وقت ہو گا جب علم کی نئی تشریح کی جائے۔

ان مضامین کے بعد غزالی نے حکماء وفلاسفہ کے نظریہ سیاسیات و اخلاقیات پر بحث کی ہے اور کہا ہے کہ ان میں کوئی بھی بات ایسی نہیں جو نئی ہو اور ہمارے اسلاف کی کتابوں میں پائی نہ جاتی ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان

کی دسترس براہِ راست حکمائے یونان کی اُن کتابوں تک نہیں ہوئی ہے جن میں سیاسیات واخلاق پر مستقلاً اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ بہرحال غزالی کو اس دعوئی میں حق بجانب ٹھہرانا چاہیے۔

حق کا معیار خود حق ہے

اس ضمن میں دو باتیں انھوں نے نہایت حکیمانہ اور کام کی کہی ہیں۔ ایک یہ کہ حق و صداقت کا اندازہ نفسِ حق سے لگانا چاہیے۔ رجال سے نہیں۔ دوسرے یہ کہ جب کسی بات کا حق و صداقت ہونا ثابت ہو جائے تو پھر اس کی پروا نہیں کرنا چاہیے کہ حق کس توسط سے حاصل ہوا ہے۔ عارف کے ذریعہ ملا ہے یا مبطل کے ذریعہ سے۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر غزالی کہتے ہیں کہ ایک عارف بسا اوقات گمراہ کن کلمات میں بھی حق کی رمق اور صداقت کی چاشنی کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ گویا جو باطل و کفر ہے، اور گمراہی و ضلالت ہے، ضروری نہیں کہ وہ سراسر کفر و باطل ہی ہو۔ اور اس میں کوئی جز بھی صداقت و سچائی کا پایا نہ جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غزالی حق و باطل کی اس تقسیم کو علی الاطلاق صحیح نہیں مانتے کہ یا تو کوئی بات حق ہے اور یا پھر اس میں حق کی کوئی مقدار بھی موجود نہیں۔ کیونکہ ایسے باطل کو کون تسلیم کرتا ہے اور کتنی دیر تک ایسا باطل قائم رہ سکتا ہے۔ لامحالہ اس میں کچھ نہ کچھ حق کی آمیزش رہنا چاہیے۔ اس سلسلے میں ان کی پیش کردہ مثال دیکھیے کیسی واضح اور بلیغ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ سونے ہی کو دیکھو۔ جب کان سے نکالا جاتا ہے بغیر آمیزش کے نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کو اسی صورت میں لے لینا چاہیے اور پھر ہشیار کیمسٹ کی طرح اس کو دوسرے اجزا سے الگ کرنا چاہیے تاکہ یہ زرِ خالص کی شکل اختیار کر سکے۔

مباحات و محظورات کے پیمانے یکساں نہیں

اصل اشکال جس سے غزالی دوچار ہیں اور جس کو حل کرنے کے درپے ہیں

یہ ہے کہ آیا ان اہل نظر و حکمت کی کتابوں کو پڑھنا چاہیے یا نہیں جو عقائد و افکار کے لحاظ سے پوری طرح مسلمانوں کے ہم نوا نہیں ہیں۔ اور بالعموم الحاد و زندقہ کے علمبردار سمجھے جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں ایک شخص اور جامد عالم کا فتوی تو یہی ہو گا کہ نہیں پڑھنا چاہیے کیونکہ اس سے خود اس کا ان افکار و خیالات سے متاثر ہو جانا ممکن ہے۔ لیکن غزالی کہتے ہیں یہ جواب ہر شخص کے حق میں صحیح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسے شخص کو جو پیراکی نہیں جانتا بلاشبہ سمندر کے کنارے نہیں ٹہلنا چاہیے اور اس میں اترنے کی ہلاکت آفریں جرأت نہیں کرنا چاہیے۔ مگر جو سمندر کو کھنگالے ہوئے ہے اور اس کی موجوں اور تھپیڑوں کو آزمائے ہوئے ہے اس کو شناوری سے کون روک سکتا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ غزالی عوام کو اجازت نہیں دیتے کہ وہ ایسی علمی یا فلسفیانہ کتابوں کو پڑھیں جو ان کی سطح فکری سے اونچی اور بلند ہیں۔ یا ان کی گمراہی کا باعث و سبب ہو سکتی ہیں۔ یہ مشورہ نہایت ہی حکیمانہ ہے۔ تاہم ان کے نزدیک ان کتابوں میں کچھ فوائد بھی ہیں۔ جن کو جاننا خود دین کے نقطۂ نظر سے بہت ضروری ہے۔ اگر پیرایۂ بیان کو ہم بدل دیں اور زیادہ آزادی سے ان کے اس قول کی تعبیر پیش کریں تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مباحات و محظورات کے پیمانوں میں یکسانی نہیں۔ جو بات ایک سادہ لوح اور بے وقوف کے لیے مضر و مہلک ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہی بات ایک عقل مند اور زیرک کے لیے نہایت درجہ مفید اور نفع بخش ثابت ہو۔

تعلیمیہ کے متعلق انھوں نے بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ ان کے کیا حالات ہیں؟ اور ان کے عقائد و افکار کا کیا عالم ہے۔ اس پر ہم گذشتہ اوراق میں بحث کر آئے ہیں۔ اس لیے اس کا اعادہ غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ البتہ معجزات و خوارق کی افادیت پر جو انھوں نے ارشاد فرمایا ہے اس کی تفصیلات اگرچہ پہلے گذر چکی ہیں تاہم یہاں باندازِ دیگر ملاحظہ فرمایئے۔

معجزات کب مؤثر ثابت ہو سکتے ہیں؟

ان کا کہنا ہے کہ اصل چیز دلائل ہیں معجزات کی ندرت اور تحیر زائیاں نہیں۔ کیونکہ معجزات و خوارق کو نبوت یا امامت کے ثبوت میں اسی وقت پیش کیا جا سکتا ہے جب یہ واضح کر دیا جائے کہ سحر و اعجاز میں حدود و فارقہ کیا ہیں اور دونوں کے تصرفات کی نوعیت میں اصلی اور بنیادی حد امتیاز کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ آسان کام نہیں۔

آخر میں انھوں نے امور تصوف و نبوت پر اظہار خیال کیا ہے اور نہایت وضاحت سے کیا ہے۔ ان سب تفصیلات کو اصل کتاب ہی میں دیکھنا چاہیے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسائل کے منطقی تجزیہ اور اس کی تقسیم میں یہ کس درجہ غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک ہیں اور ان کا قلم ان کے افکار و خیالات کی ترجمانی میں کس درجہ ہم آہنگ ہے۔

گروہِ صوفیا سے حسنِ ظن کی وجہ

ان ابواب میں انھوں نے ان اسباب پر روشنی ڈالی ہے جو رجوع بہ تصوف کا باعث ہوئے۔ یعنی کن اسباب نے ان کو ایک فقیہ و عالم کے دائرہ سے نکالا اور زمرۂ صوفیا میں شامل ہونے کی دعوت دی۔ ان کا کہنا ہے کہ یہی گروہ ہے جس کے اخلاق و عادات پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے اور یہی وہ طائفہ ہے جو روشن خیالی و روشن ضمیری کے ساتھ ساتھ تزکیہ و تحلیہ کی نعمتوں سے بھی پوری طرح بہرہ مند ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں تصوف و سلوک کی راہ پر گامزن ہونے کی شرطِ اوّل ہی یہ ہے کہ خواہشات و جذبات کے حضیض سے اونچا اٹھنا ہوگا اور عقل و فکر، اور ذہن و قلب کو ریاضت و مجاہدہ سے اس طرح صیقل کرنا اور چمکانا ہوگا کہ ان پر انوارِ الٰہیہ منعکس ہو سکیں۔ ان کا اپنا تجربہ یہ

ہے کہ جب انھوں نے اس راہ کو اپنایا تو اس کے علاوہ کہ نظری علوم کی گرہیں کھلیں بہت سے کشوف سے بھی دامنِ فکر مالامال ہوا۔ صوفیا سے متعلق ان کی یہ رائے محض حسنِ ظن اور مبالغہ آرائی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ان کے براہِ راست دس سالہ تجربے سے ہے۔ یوں بھی یہ حقیقت ہے کہ ہر علم ایک طرح کے تصوف اور بلندیٔ اخلاق کا مقتضی ہے۔ پست فطرت اور تنگ ظرفوں کا حوصلہ نہیں کہ اس بادۂ صافی کے چند جرعے بھی حلق کے نیچے اتار سکیں۔

تصوف کیا ہے؟ نبوت کسے کہتے ہیں اور ان علوم و معارف سے کیونکر انسان ہمکنار ہو سکتا ہے جن کا تعلق عالمِ غیب سے ہے۔ اور اسی طرح کے اور بیسیوں نوادر ان ابواب میں جا بجا مذکور ہیں۔ اور گذشتہ بحثوں میں ان سے تعرض بھی کیا گیا ہے۔ تاہم ہماری رائے میں ان سے صحیح معنوں میں لطف اندوز ہونے کا ایک ہی طریقہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ان نکات کو ان کے اپنے سیاق میں خود کتاب میں دیکھا جائے اور ان کی لمعانی اور گہرائی سے براہِ راست استفادہ کیا جائے۔

لیجیے اب اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔ صرف ایک بات ترجمہ کی نوعیت سے متعلق کہہ کر ہم غزالی کے تعارف سے عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ میں ہمیشہ سے اصل اصول یہ رہا ہے کہ اگر مصنف اردو میں اپنے افکار قلم بند کرتا تو ان کا کیا انداز ہوتا۔ اس اصول کو ہم نے کہاں تک نبھانے کی کوشش کی ہے اس کا فیصلہ قارئین کرام کے ذمہ ہے ہمارے نہیں۔

سرگزشتِ غزالیؒ

تبدیلی و انقلاب کے اسباب و دواعی

میرے دینی بھائی! آپ نے دریافت فرمایا ہے کہ علوم کی غرض و غایت کیا ہے؟ ان میں کیا اسرار پنہاں ہیں۔ مذاہب کیا ہیں اور کن کن گہرائیوں پر مشتمل ہیں۔ آپ نے یہ بھی فرمائش کی ہے کہ میں اس امر کو بیان کروں کہ فرق و ملل کی گوناگونی اور اضطراب و اختلاف میں سے بچائی کو میں نے کیونکر پایا اور اس راہ میں کیا کیا مشکلات برداشت کیں۔ کس طرح حضیض تقلید سے نکل کر تحقیق و بصیرت کی بلندیوں کی طرف قدم بڑھائے اور ابتداءً علم الکلام سے کیا فوائد حاصل کیے۔ پھر یہ بتاؤں کہ اہل تعلیم سے میں نے کیا کیا معلوم کیا جو کہ حق و صداقت کی تلاش میں محض امام معصوم کی اندھی اطاعت پر بھروسہ کرنے کی وجہ سے محروم رہے۔ آپ کی یہ خواہش بھی ہے کہ ان کے فلسفیانہ طریقوں کو جس بنا پر میں نے ناپسند کیا اس کی تفصیل بیان کروں اور پھر اس چیز کی وضاحت کروں کہ تصوف طبیعت کو کیوں بھایا۔ اور اس اثنا میں کہ میں تحقیق و جستجو کے درپے تھا وہ کیا باتیں معلوم ہوئیں جنھیں لباب حق و مغزِ حق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ نیز ان اسباب و وجوہ کی نشاندہی کروں جن کی وجہ سے میں نے بغداد چھوڑا، اور نشر علم کے مواقع سے دست کشی اختیار کی۔ حالانکہ طلبا کا ایک ہجوم تھا جو استفادے کے لیے بے قرار تھا۔

آپ یہ بھی پوچھنا چاہتے ہیں کہ یہ سب کچھ کرنے اور تجرد و زہد کی کیفیت میں برسوں رہنے کے بعد دوبارہ نیشاپور کیوں لوٹا؟ میں محسوس کرتا ہوں کہ آپ میں سچی رغبت ہے اس لیے ان سب سوالات کا جواب دیتا ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ سے توفیق چاہتا ہوں۔ وہی میرا پروردگار ہے اسی پر بھروسہ ہے اور اسی سے التجا ہے۔

ادیان و مذاہب کی رنگا رنگی

تو سنو! اللہ تعالےٰ تمھیں راہِ حق پر عمدگی سے گامزن کرے اور حق کی پذیرائی کے لیے تمھارے دل کو نرم کر دے کہ یہ جو لوگوں میں مختلف ادیان و مذاہب ہیں اور ائمہ میں رائے اور مسلک کی کثرت ہے یہ وہ سمندر ہے کہ اکثر اس میں غرق ہوئے ہیں اور بہت ہی کم سعادتمند ہیں جنھوں نے اس سے نجات پائی ہے۔ لطف یہ ہے کہ ان میں ہر ایک یہی سمجھتا ہے کہ وہ ناجی ہے:

كُلّ حزبٍ بما لديهم فرحون — ہر گروہ اپنے افکار پر نازاں ہے۔

اس اختلاف و بوقلمونی کی آں حضرتؐ نے پہلے سے خبر دے رکھی ہے:

ستفترق امتی ثلاثاً وسبعین فرقة — میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی

الناجية منها واحدة۔ — مگر ان میں کا ناجی ایک ہی ہوگا۔

سو جیسا کہ اللہ تعالےٰ کے اس صادق بندے نے فرمایا تھا وہی وقوع میں آیا اور امت فی الواقع فرقہ بندی کا شکار ہو کر رہی۔

میرے دائرۂ تحقیق کی وسعتیں

میں عنفوانِ شباب ہی سے اس بحر میں غوطہ زنی کرتا رہا اور اب جب کہ

سن پچاس سے متجاوز ہے یہ مشغلہ برابر جاری ہے۔ میری یہ غوطہ زنی اور غور و خوض ایک بزدل اور ڈرپوک انسان کی طرح نہ تھا بلکہ ایک بہادر انسان کی طرح تھا جو تاریکی میں گھس کر حقیقتِ حال کا کھوج لگاتا ہے مشکلات پر حملہ آور ہوتا ہے اور فکر و عمل کے ہر ہر بھنور میں چھلانگ لگاتا اور ورِ مقصود کے حصول کے لیے کوشش کرتا ہے۔

میں نے ہر ہر گروہ کے عقائد کی چھان بین کی اور ہر ہر مذہب کے اسرار معلوم کرنے کی تگ و دو کی تاکہ اہلِ حق اور اہلِ باطل میں خطِ امتیاز کھینچ سکوں۔ اور یہ جان سکوں کہ سُنّی کون ہے اور بدعتی کا اطلاق کس پر ہوتا ہے۔ میں نے نہ کسی باطنی کو اس کی باطنیت کا جائزہ لیے بغیر چھوڑا اور نہ کسی ظاہری کو یہ جانے بغیر معاف کیا کہ اس کی ظاہریت کا حاصل کیا ہے؟ اسی طرح میرے ہاتھ سے نہ کوئی فلسفی ہی چھوٹا اور نہ متکلم۔ فلسفی کا فلسفہ جاننے کی کوشش کی اور متکلم کے بارہ میں یہ معلوم کرنا چاہا کہ اس کا کیا مقصد ہے اور اس کی قیل و قال اور بحث و جدال کن امور تک وسیع ہے۔ صوفی و عابد کو بھی پرکھا تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اس کی پاک بازی کن چیزوں میں منحصر ہے اور اس کی عبادت کے کیا ثمرات ہیں؟ اسی طرح میرے حلقۂ تنقید میں زندیق و معطل تک آئے، میں یہ جاننا چاہتا تھا کہ ان لوگوں کو بے دینی اور تعطل پر کس چیز نے جرأت دلائی۔

جوانی کے آغاز ہی سے تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ چکی تھیں

درکِ حقائق کا یہ چسکا اور پیاس ابتدا ہی سے تھی اور یہ میری عادت و سرشت میں تھا کہ ان باتوں پر غور کروں۔ اس کو میں نے کسب و اکتساب سے نہیں پایا بلکہ جبلت و فطرت ہی اس انداز کی تھی کہ جو بات کہوں سوچ سمجھ کر کہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جوانی کے آغاز ہی میں تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئیں اور عقائدِ موروثہ کا سحر ٹوٹتا ہوا نظر آیا۔ کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ یہاں عقائد کو تحقیق کی بنا پر

اختیار نہیں کیا جاتا بلکہ تقلید کے داعیہ سے ایسا ہوتا ہے کہ یہودی بچے یہودیت کو پسند کرتے ہیں۔ عیسائی عیسائیت کو عزیز رکھتے ہیں۔ اور مسلمان بچوں کی نشو ونما اسلامی روایات پر ہوتی ہے۔ میں نے یہ بھی سُن رکھا تھا کہ آنحضرتؐ نے یہ ارشاد فرمایا ہے:۔

کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یہودانہ او ینصرانہ۔	ہر ہر مولود فطرت ہی پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اس کو یہودی، عیسائی یا مجوسی بنالیتے ہیں۔

اس سے میرے باطن میں اس فطرت اصلیہ کو معلوم کرنے کی تحریک ہوئی اور میں نے جاننا چاہا کہ یہ فطرت اصلیہ کیا ہے اور وہ عقائد کیا ہیں جو بعد میں والدین اور اساتذہ کی تقلید کی وجہ سے عارض ہوتے ہیں۔ تب میرے دل نے کہا میرا مقصود حقائق اشیا کو جاننا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ عقائد وخیالات کے اس گورکھ دھندے میں حقیقت کی مقدار کس درجہ ہے۔ مگر اس سے پہلے خود علم کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ ہونا چاہیے۔

حقیقی علم کی تعریف

اس پر غور کیا تو بات سمجھ میں آئی کہ حقیقی علم وہی ہو سکتا ہے جس میں شئی معلوم نکھر کر اس طریق سے پوری وضاحت کے ساتھ سامنے آموجود ہو کہ اس میں کوئی شبہ نہ رہے۔ بلکہ خطا ولغزش کا کوئی امکان ہی نہ رہے اور نہ دل میں اس کا کوئی احتمال ہی رہے کہ یہ اذعان بھی کبھی مجروح ومتاثر ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص جو پتھر کو زرِ خالص میں بدل سکتا ہے اور لاٹھی کو معجزانہ طریق سے سانپ بنا سکتا ہے۔ وہ بھی اس اذعان کو جھٹلانا چاہے تو نہ جھٹلا سکے۔ بلکہ اس میں شک وشبہ تک نہ پیدا ہو سکے۔ میں نے اس حقیقت کو پا لیا کہ مجھے جب قطعی طور پر علم ہو گیا کہ دس تین سے زیادہ کو کہتے ہیں تو اب اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ چاہے کوئی شخص لاٹھی کو سانپ بنا ڈالے اور میں اس اعجاز کو آنکھوں

سے دیکھ بھی لوں کہ واقعی یہ ہو گیا ہے اور اس کے بعد یہ کہے کہ تین دس سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس فعل پر مجھ کو تعجب ضرور ہو گا کہ لکڑی میں زندگی کیونکر پیدا ہو گئی لیکن یہ معجزہ میرے یقین واذعان کی سمتوں کو نہیں بدل پائے گا۔

میں نے محسوس کیا کہ جو علم اس درجہ کا نہیں ہو گا میں اس پر بھروسہ نہیں کروں گا کیونکہ جو علم اس نوعیت کا نہیں ہے اس میں خطا و لغزش کا امکان موجود ہے لہذا وہ قطعی و یقینی ہرگز نہیں ہو سکتا۔

مداخلِ سفسطہ

کیا حسیات قطعی ہیں؟ حاسۂ بصر کی کرشمہ سازی

علم واذعان کے اس تصور کے بعد میں نے اپنے علوم کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ نفس اس طرح کے یقین سے تہی ہے۔ ہاں حسیات و ضروریات میں البتہ قطعیت پائی جاتی ہے۔ تب اس مایوسی کے بعد حسیات و ضروریات سے امید و رجا کا ناطہ قائم کیا اور جی میں کہا کہ میری مشکلات کا حل ان میں ڈھونڈا جا سکے گا۔ مگر پھر مجھ کو خیال ہوا کہ اس کو اچھی طرح سے جانچ لینا چاہیے۔ ایسا نہ ہو کہ جس طرح میں اس سے پہلے تقلیدات کو یقینی اور خطا و لغزش سے مامون خیال کرتا تھا یا جیسے اکثر لوگ جن نظریات کو صحیح و درست مانتے ہیں میرا ان پر بھروسہ کرنا بھی اسی قبیل سے ہو۔ اس خیال کے سطح ذہن پر ابھرتے ہی میں نے محسوسات و ضروریات کے بارہ میں چھان بین شروع کر دی۔ اور یہ دیکھنا شروع کیا کہ کہیں ان میں بھی تو شک و ریب کے امکانات نہیں ہیں؟ اس تحقیق اور طویل تشکیک کا نتیجہ یہ ہوا کہ دل نے اس بات کی اجازت نہ دی کہ محسوسات کو شک و شبہات سے بالاتر قرار دیا جائے۔ چنانچہ شک و ریب کے معاملہ نے بڑھ کر یہ صورت اختیار کر لی کہ کھلے بندوں اس سوال پر مجبور ہونا پڑا

کہ محسوسات پر بھی کیا اعتماد ہے؟ جب کہ ان میں قوی تر حاسہ بصیرت ہے۔
اور اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ جب سایہ کو دیکھتا ہے تو سکون کی حالت میں
جس میں کوئی حرکت و جنبش نہیں۔ لہٰذا اس کو ساکن ہی سمجھتا ہے۔ پھر تجربہ و
مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سایہ تو برابر سرک اور کھسک رہا ہے۔
ہاں اس کی حرکت دفعتہً اور اچانک ظہور میں نہیں آئی بلکہ آہستہ آہستہ اور
بتدریج ظہور میں آئی ہے۔ اسی طرح یہ حاسہ ستارہ کو دیکھتا ہے تو اسے
یہ بہت چھوٹا نظر آتا ہے۔ گویا ایک دینار سے زیادہ اس کا حجم نہیں۔ لیکن
پھر ہندسی دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو زمین سے بھی کہیں بڑا ہے۔ یوں
محسوسات و حسیات کو قطعی قرار دینے میں اشکال پیش آیا۔ اس اشکال
کا کیا جواب ہے؟ عدم اذعان کی اس کیفیت کو کیونکر دُور کیا جائے اور اس
پیچیدگی کو کیونکر دور کیا جائے۔ اس انداز کے سوالات لوحِ دل پر بے اختیار
اُبھر آئے۔

خواب اور موجودہ دنیا کی حقیقتیں

اس کے جواب میں دل نے قدرے تامل کیا۔ خواب کی کیفیتوں نے
اس پیچیدگی اور الجھن کو اور تائید بہم پہنچائی۔ جی نے کہا کیا عالم خواب میں
تم بہت سے ایسے امور و حالات نہیں دیکھتے اور ان سے متعلق یہ یقین نہیں
ہوتا کہ یہ امور و احوال ثابت و برقرار رہنے والے ہیں۔ پھر جب بیدار ہوتے
ہو تو معلوم ہوتا ہے یہ تمام احوال و افکار وہم محض اور خیال لاطائل کی
کرشمہ سازی ہے جس کی کوئی حقیقت اور وجود خارج میں نہیں۔ اگر یہ سچ
ہے تو اس پر کیوں یقین کر لیا گیا ہے کہ اس عالم بیداری میں حس و عقل کے
تمام نتائج صحیح اور درست ہی ہیں جب کہ اس بات کا امکان ہے کہ
اس حالتِ بیداری پر ایک اور حالت طاری ہو جائے جس کو آپ کی موجودہ

حالتِ بیداری سے وہی نسبت ہو جو حالتِ خواب کو حالتِ بیداری سے تھی۔ اور اس طرح معلوم ہو کہ جس کو تم عالمِ بیداری ٹھہرا رہے ہو وہ طاری ہونے والی کیفیت کے نقطۂ نظر سے عالمِ خواب ہے جسے تم اس کیفیت کو اپنے پر عائد کر لوگے تو تمھیں یقین ہو جائے گا کہ تمھاری عقل نے جن جن امور کی قطعیت کا دعوی کیا تھا وہ سب باطل اور واہمہ کی تخلیق ہے۔ ممکن ہے صوفیائے کرام جس حالت و کیفیت کا تذکرہ کرتے ہیں وہ اسی ڈھب کی ہو کیونکہ ان کا گمان ہے کہ جب وہ اپنے حواس سے الگ ہو کر نفس و باطن کی غوطہ زنی کرتے ہیں تو ان کو ایسے ایسے احوال و امور سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن کی معقولات سے کوئی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کیفیت کو موت سے تعبیر کیا جائے جیسا کہ آں حضرتؐ نے فرمایا ہے:

الناس نیام فاذا ماتوا انتبھوا۔ — لوگ اس دنیا میں سوئے ہوئے ہیں جب مریں گے تب جاگیں گے۔

اس لحاظ سے دنیا کی یہ زندگی آخرت کی نسبت سے نوم اور نیند ہوئی۔ چنانچہ جب عقبیٰ میں انسان کی آنکھ کھلے گی تو وہاں یہ ایسی چیزیں دیکھے گا، جو کی دنیا کے مشاہدات سے تصدیق نہیں ہو سکتی:

فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید۔ — ہم نے پردوں کو تم سے ہٹا دیا۔ سو آج تمھاری نظر تیز ہے۔

جب اس طرح کے اندیشے دل میں ابھرے اور اس انداز کے جذبات شکوک و شبہات کا باعث بنے تو میں نے ہر چند چاہا کہ اس بیماری کا علاج کروں لیکن یہ نہ ہو سکا کیونکہ اس بیماری کا علاج تو دلائل ہی سے ممکن ہے اور دلیل اسی پر موقوف ہے کہ اولیات سے مرکب ہو۔ مگر اولیات جب اعتبار کھو بیٹھے تو دلیل قائم کرنا اور ثبوت مہیا کرنا سخت دشوار ہو گیا۔ لہذا میں تقریب قریب دو ماہ اس سوفسطائیانہ تشکیک میں الجھا رہا۔

یہ تشکیک حال کے اعتبار سے تھی مقال کے اعتبار سے نہیں

لیکن یہ تشکیک ذہن کی ایک کیفیت اور قلب کے ایک اضطراب سے تعبیر تھی۔ نطق و مقال میں اس کا اعتبار نہیں ہوا تھا۔ بالآخر اللہ تعالیٰ نے مجھے اس گمراہی سے نکالا اور پوری پوری شفا بخشی۔ اب نفس نے صحت و اعتدال کی نعمت کو دوبارہ حاصل کیا۔ اور وہ ضروریات عقلی جو اس سے پہلے یقین و اذعان سے یکسر تہی ہو چکے تھے اب دوبارہ اس لائق ہوئے کہ ان پر اعتماد اور بھروسہ کیا جا سکے۔ ضروریات عقلیہ میں یہ یقین آفرینی اس طریق سے پیدا نہیں ہوئی کہ اس میں دلائل کے نظم و ترتیب کو کوئی دخل ہو۔ بلکہ ہوا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دل کو اپنے مخصوص نور سے روشن کیا اور شک و ریب کی تاریکیاں اس سے دور ہوئیں۔ اور در اصل یہ نور ہی ہے جس سے اکثر معارف و اسرار کی عقدہ کشائی ہوتی ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ کشف و نور کی یہ کیفیت دلائل محررہ کی رہین منت ہے انھوں نے گویا اللہ تعالیٰ کی وسیع رحمتوں کو تنگ اور محصور کر دیا۔ یہی مطلب ہے اس حدیث کا کہ آں حضرت سے جب اس آیت کے معنی پوچھے گئے تو فرمایا:

فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام۔	وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ دل میں ڈال دیتا ہے۔

اس پر سوال کیا گیا:

اس کی کیا علامت ہے؟ —— فرمایا:

اس دنیا سے روگرداں ہونا جو دار الغرور ہے۔ اور دار عقبیٰ و آخرت کی طرف رجوع ہونا جو ہمیشہ ہمیشہ رہنے والا ہے۔ اور یہی مقصد ہے اس حدیث کا:

ان اللہ تعالیٰ خلق الخلق فی ظلمۃ	اللہ سبحانہ نے اپنی مخلوق کو پہلے ظلمت میں پیدا کیا

ثم رش علیھم من نورہ — پھر اس پر قند چھڑکا۔

و طالب حق کو چاہیے کہ اسی نور سے اپنے کشف کو طلب کرے، اور دلائل و براہین کا منت پذیر نہ رہے۔ یہ یاد رہے کہ کسب انوار کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے جود و کرم کا چشمہ کچھ ساعتوں میں چھلکتا رہتا ہے اور یہ نور اس چشمۂ فیض سے ان لمحوں میں نکلتا رہتا ہے۔ اس لیے جیسا کہ آں حضرتؐ کا ارشاد ہے، ان اوقات میں ان کا منتظر رہنا چاہیے:

ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات — تمہاری زندگی کی ساعتوں میں تمہارے پروردگار

الا فتعرضوا لھا۔ — کی بخششیں ہیں تم ان کے درپے رہو۔

اس وضاحت سے مقصود یہ ہے کہ تمہاری طلب و جستجو مرتبۂ کمال تک پہنچ جائے اور تم ان حقائق کے لیے اپنے میں تشنگی و طلب محسوس کرو جن تک طلب و تفحص کی دسترس نہیں۔ کیونکہ جہاں تک اولیات کا تعلق ہے وہ تو تمہاری طلب و تحقیق کا ہدف بننے سے رہے — کہ وہ پہلے سے موجود اور حاضر ہیں (اور حاضر و موجود کی یہ خصوصیت ہے کہ ان کے بارہ میں جس قدر طلب و تحقیق کے قدم بڑھاؤ گے ان میں اتنا ہی بُعد و اختفا پیدا ہوگا) لہٰذا طلب کے لیے ہر پھر کر ایک ہی میدان رہ جاتا ہے اور وہ ہے مالایطلب۔ حقائق کا اس میں مزید فائدہ یہ مضمر ہے کہ جو مایطلب کی طرف متوجہ ہوگا اس پر مالایطلب کی طلب و جستجو میں کوتاہی کا الزام نہیں لگایا جائے گا۔

متلاشیانِ حق کی قسمیں

جب زبان بندی کی اس الجھن سے میں نے چھٹکارا پایا، تو میں نے دیکھا کہ متلاشیانِ حق کی چار قسمیں ہیں:

(۱) متکلمین : یہ وہ گروہ ہے جو اپنے کو اہل الرائے یا اہل النظر کہتا ہے۔

(۲) باطنیہ : یہ جماعت ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اصحاب التعلیم کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ صرف امام معصوم ہی سے انوار و معارف کا اکتساب ممکن ہے۔ گویا علم و حقیقت کی تعلیم کا ذریعہ صرف تعلیم ہے۔

(۳) فلسفی : یہ منطق و برہان کا شکار ہیں۔

(۴) صوفیا : ان کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ مقربانِ خاص ہیں، اور مشاہدہ و مکاشفہ سے براہ راست بہرہ مند ہیں۔

جب میں نے ان چار قسموں پر غور کیا تو دل نے کہا کہ حق و صداقت کی راہ ان چار ہی میں منحصر ہوگی۔ ان سے باہر سچائی کا امکان نہیں۔ انھیں میں وہ لوگ پائے جا سکتے ہیں جن میں حقیقت کی تلاش و جستجو کا جذبہ کارفرما ہے۔ اگر ان گروہوں کا دامن حق و صداقت کی طلب و یافت سے تہی رہا۔ تو پھر اس کو پالینے کا موقع اور کہاں میسر آسکتا ہے؟ میں اس لیے بھی حق و صداقت کو ان چاروں میں منحصر سمجھنے پر مجبور تھا کہ اب اس کے سوا چارہ ہی کیا تھا؟ تقلید جو پہلے تسکین و طمانیت کا موجب تھی اب اس کی گرفت سے آزاد ہو چکا تھا۔ اور پھر دوبارہ اس کی طرف رجوع کرنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہا تھا۔ یوں بھی مقلد اسی وقت تک اس پر قناعت اختیار کر سکتا ہے جب یہ نہ جاننے پائے کہ اس کا سررشتہ اطمینان تقلید و اطاعت سے وابستہ ہے۔ اگر اس نے اس حقیقت کو پالیا اور یہ جان لیا کہ میں مقلد ہوں تو اس کے عقائد کا یہ نازک آبگینہ یکسر ٹوٹ گیا، اور ایسا ٹوٹا کہ پھر ملانے اور ترتیب دینے سے نہیں جڑتا، تا آنکہ اس کو از سر نو آگ میں ڈال کر گلایا اور بنایا نہ جائے۔

یہ سوچ کر میں نے طے کیا کہ ان چاروں فرقوں کے عقائد کی چھان بین کرنا چاہیے اور ان کی راہ پر چند قدم چل کر دیکھنا چاہیے کہ ان کے پاس کیا کچھ ہے

چنانچہ اس اثنا میں میری تحقیقات نے جن نتائج پر پہنچایا اس کو میں علی الترتیب بیان کرتا ہوں۔ ابتدا علم الکلام سے ہوگی، اس کے بعد فلسفہ و حکمت پر گفتگو آئے گی، پھر تعلیماتِ باطنیہ سے متعلق کچھ کہا جائے گا اور آخر میں یہ کہا جائے گا کہ صوفیا کے افکار و احوال کی کیا نوعیت ہے۔

علم الکلام (اس کے مقصود و حاصل پر تنقید)

علم الکلام سے نفسِ فن کا مقصد تو پورا ہوتا ہے مگر میرے شک کی بیماری دور نہیں ہوئی

سب سے پہلے میں نے اپنی تحقیق و تفحص کا ہدف علم الکلام کو ٹھہرایا۔ اس کو خوب خوب پڑھا اور اس کے مطالب و معانی تک رسائی حاصل کرنے کے لیے اچھی خاصی محنت کی۔ اس فن کے محققین نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا دقتِ نظر سے مطالعہ کیا، بلکہ خود بھی اس کی تفصیلات و جزئیات پر کئی کتابیں لکھ ڈالیں۔ اس علم سے متعلق میری یہ جچی تلی رائے ہے کہ اس سے نفسِ فن کا مقصد تو بلاشبہ پورا ہوتا ہے، لیکن شک و ریب کی وہ بیماری جو میرے دل میں پیدا ہو گئی تھی اس کا کوئی مداوا اس میں مذکور نہیں۔

اس کا مقصد و حاصل کیا ہے؟ مختصراً یوں سمجھ لیجیے کہ اہل بدعت نے فکر و عقیدہ کی جن گمراہیوں کو پھیلا رکھا ہے، اہل السنت کو ان سے بچانا اور محفوظ رکھنا۔ یہ فن کیونکر ظہور میں آیا؟ اس کی ایک مختصر تاریخ ہے۔ ہوا یوں کہ اللہ تعالیٰ نے آں حضرت ؐ کی وساطت سے اپنے بندوں کو عقیدۂ برحق سکھایا جس پر کہ دین و دنیا کی کامرانیاں منحصر تھیں، جیسا کہ قرآن حکیم اور احادیث سے ظاہر ہے۔ پھر شیطان نے لوگوں کے دلوں میں ایسی وسوسہ اندازی کی اور ایسی بدعات کو رواج دیا کہ جو عقیدۂ اہل السنت کے ساتھ کوئی مناسبت

نہ رکھتی تھیں۔ شیطان کے ان مریدانِ باصفا نے اس زور سے ان مبتدعانہ عقائد کو پیش کیا جس سے یہ خطرہ لاحق ہوگیا تھا کہ کہیں سیدھے سادے عقائد اہل السنت ہیں فی الواقع تشویش اور گڑبڑ نہ ابھر آئے اور قریب تھا کہ ان کے فکر وعقیدہ کو جنبش آئے کہ اللہ نے متکلمین کے گروہ کو ان کے مقابلہ میں لا کھڑا کیا اور ان کے دلوں میں نصرتِ دین اور تائیدِ اسلام کے داعیہ کو بیدار کیا۔ انھوں نے نہایت عمدگی اور ترتیب سے اہل بدعت کی تردید کی اور واشگاف طور پر بتایا کہ ان کے پائے استدلال نے کہاں کہاں ٹھوکر کھائی ہے۔ اور یہ کہ بدعت کیا ہے اور سنت ماثورہ کسے کہتے ہیں؟ اس طریق دفاع ومناظرہ سے علم الکلام پیدا ہوا اور حق یہ ہے کہ ان میں سے ایک گروہ نے بڑی کامیابی سے اس غرض کو پورا کیا، جس کو پورا کرنے کے لیے یہ پیدا ہوئے تھے۔ یعنی سنت کی پوری پوری مدافعت کی، اس عقیدہ وفکر کی حفاظت میں جان توڑ کوشش کی جس کو آں حضرتؐ نے نبوت سے پایا تھا اور اہل بدعت کے ہر ہر اعتراض کا شافی جواب دیا۔

متکلمین نے فکر و استدلال کے جن حربوں کو استعمال کیا ان میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ وہ تو انھیں کے مسلمات تھے جن کو انھیں پر پلٹ دیا گیا

لیکن بایں کامرانی ان کے طریق استدلال اور طریق بحث ومناظرہ میں ایک نقص تھا اور وہ یہ تھا کہ یہ زیادہ تر انہی مقدمات وبراہین پر اعتماد کرتے تھے جن کو ان کے خصم پیش کرتے تھے، ان کا معروف انداز اس سلسلہ میں یہ تھا کہ یہ اکثر انھیں مسلمات کو مخالفین کے خلاف استعمال کرتے جن کو وہ رد نہیں کر سکتے تھے۔ یہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ اور ان کی کیا مجبوریاں تھیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو تقلید کے سبب ایسا ہوتا یا اس بنا پر کہ یہ اجماعِ امت سے باہر نہیں ہونا چاہتے تھے۔ اور یا قرآن واحادیث کی تصریحات ان کو

ان مسلمات و مقدمات کو تسلیم کرنے پر آمادہ کرتیں۔ بہرحال یہ طریق استدلال ایسا تھا جو اس شخص کے حق میں مفید نہیں ہو سکتا تھا جو سوا ضروریات کے اور کوئی چیز مانتا ہی نہ ہو۔ اور بالخصوص میری بیماری کا تو اس سے قطعی ازالہ ہو ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ اس میں حقائق امور سے کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ اول اول جب علم الکلام کا رواج ہوا تو بحث و مناظرہ کے ضمن میں ایسی بحثیں بھی آئیں جن کا تعلق حقائق اشیاء سے ہو سکتا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ متکلمین نے جواہر و اعراض کے بارہ میں لب کشائی کی لیکن یہ بحثیں چونکہ ان کے حیطہ بحث سے خارج تھیں اس لیے ان پر کماحقہٗ غور نہیں ہو سکا۔ اس کا لازماً نتیجہ یہ تھا کہ ان کی تحریروں میں وہ بات نہیں پیدا ہو سکی جس سے کہ حیرت و ارتیاب کے دل بادل چھٹ جائیں اور حقیقت نکھر کر سامنے آجائے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ میرے علاوہ اور لوگوں کو بھی اس طریق سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ہاں یہ ضرور کہوں گا کہ ان کو جو اطمینان میسر ہوا وہ تقلید کی ملاوٹ سے خالی نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ اس کو اولیات و ضروریات پر مبنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ میرا مقصد تو صرف یہ ہے کہ اپنے واردات و تاثرات بیان کروں نہ یہ کہ ان لوگوں کا انکار کروں جن کو اس انداز سے اطمینان و ایمان کی دولت ملی ہے اس لیے کہ دوائیں اختلافِ امراض سے بدلتی رہتی ہیں۔ مزید برآں کتنی ہی دوائیں ایسی ہیں جن سے کہ ایک شخص تو صحت و تندرستی حاصل کرتا ہے اور دوسرا انہی کے استعمال سے اور بیمار ہو جاتا ہے۔

فلسفہ

(اس کا حاصل کیا ہے؟ اس کا کس قدر حصہ لائق مذمت نہیں۔ کون فلسفہ

موجب تکفیر ہو سکتا ہے اور کون موجب تکفیر نہیں، اس میں فلاسفہ نے کیا جدّت اختیار کی ہے اور کن کن مقامات میں محض سرقہ سے کام لیا ہے، صحیح و باطل فلسفہ میں حد فاصل کیا ہے؟

علم الکلام کی بحثوں سے فارغ ہونے کے بعد میں نے فلسفہ پر اپنی توجہات مرکوز کر لیں۔ اس کے سرسری مطالعہ سے میں اس یقین تک پہنچا کہ جب تک کوئی شخص کسی علم کی غایت و کنہ کو نہیں پا لیتا وہ اس قابل نہیں ہو پاتا کہ اس پر تنقید کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جب تک کسی شخص کا علم اعلیٰ درجے کے فاضل کا ہم مرتبہ نہیں ہو جاتا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر اس علم و فن میں اس کا مرتبہ ایسا اونچا نہیں ہوتا کہ وہ اس کے نشیب و فراز کو کما حقہٗ جاننے لگے اس وقت تک اس پر نکتہ چینی نہیں کی جا سکتی۔ افسوس ہے کہ علمائے اسلام میں ایسا کوئی عالم میں نے نہیں دیکھا جس نے اس علم کے حصول پر پوری پوری توجہ صرف کی ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ متکلمین نے اپنی کتابوں میں بحث ورد کے سلسلہ میں جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ایسا پیچ در پیچ الجھا ہوا اور صریح متناقض ہے کہ اس سے عامی و جاہل بھی دھوکا نہیں کھا سکتا۔ کجا یہ کہ ایسا پڑھا لکھا آدمی اس سے متاثر ہو سکے جس کی نظر علم و فن کی باریکیوں اور نکات و دقائق پر ہے۔

فلسفہ کی تحصیل میں، میں اساتذہ کی منت کشی سے آزاد رہا

اس امر کے پیشِ نظر میں نے یہ اچھی طرح جان لیا کہ بغیر جانے بوجھے کسی مذہب کو ہدفِ تنقید بنانا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی اندھیرے میں تیر چلائے۔ اس لیے میں نے اس کے حصول و طلب میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کیا۔ میں اس گروہ کی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر لاتا اور بغیر کسی استاد کی مدد کے خود پڑھتا۔ میری مجبوریاں اس باب میں یہ تھیں کہ بغداد میں کوئی تین سو کے

لگ بھگ طلبہ مجھ سے تعلیم حاصل کرتے تھے اور تدریس کا کام تصنیف و تالیف کے علاوہ تھا جو مجھے سر انجام دینا پڑتا تھا۔ ان حالات میں بھی اللہ تعالیٰ کی خاص الخاص مہربانی سے دو ہی برس میں متفرق اور فارغ اوقات کے مطالعہ کے ذریعہ میں اس فن کی گہرائیوں سے واقف ہو گیا۔ پھر صرف اس سے متعلقہ کتابوں کے پڑھنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کے مسائل پر برابر غور و فکر کرتا رہا اور سال بھر اس کے استحضار و اعادہ میں لگا رہا۔ یہی نہیں بلکہ اس کی گہرائیوں اور گمراہیوں پر تنقید بھی کرتا رہا۔ اور یہ جاننے کی کوشش کرتا رہا کہ اس میں خداع و تلبیس کے داؤں پیچ کی مقدار کتنی ہے اور کتنی مقدار ایسی ہے جسے تحقیق یا خیال آرائی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس تحقیق و تفحص کے بعد اب آپ فلاسفہ کا حال سنیئے۔ میرے نزدیک یہ گروہ بہت سے گروہوں پر مشتمل ہے۔ ان کے علوم و مسائل بھی دوسروں سے مختلف اور جدا جدا ہیں۔ تاہم ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں کسی کا دامن بھی کفر و الحاد کے شوائب سے پاک نہیں۔ ہاں ان میں اقدمین، قدما، اور متاخرین و اوائل کا فرق ضرور پایا جاتا ہے۔ اور اسی سے ان کے الحاد و زندقہ میں رسوخ کی مقدار متعین ہوتی ہے۔

فلاسفہ کی قسمیں

فلسفیوں کے اگرچہ بہت سے فرقے ہیں، اور متعدد مدارسِ خیال ہیں، تاہم ان کو تین گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(۱) دہریین: یہ متقدمین حکما کا ایک گروہ ہے، جو اللہ تعالیٰ کا منکر ہے اور جو یہ نہیں تسلیم کرتا کہ اس کارخانہ کو بنانے اور چلانے والی ذات علم،

تدبیر اور قدرت کاملہ سے متصف ہے۔ ان کا یہ گمان ہے کہ دنیا بغیر کسی صانع کے ہمیشہ سے موجود ہے اور زندگی کا یہ تسلسل کہ حیوان نطفہ سے ہے۔ اور نطفہ حیوان کی تخلیق پر اثر انداز ہے۔ آپ سے آپ جاری ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ خلق و تکوین کا یہ سلسلہ ازل سے تا ابد یوں ہی قائم رہے گا۔ ان کو زنادقہ کے نام سے پکارنا چاہیے۔

(۲) طبیعین: یہ اس گروہ سے تعبیر ہے جنھوں نے عالم طبیعت پر غور و فکر کو مرکوز کیا۔ اور حیوانات و نباتات میں عجائب و غرائب کی جو ایک دنیا پنہاں ہے اس کی نقاب کشائی کی۔ اسی طرح انھوں نے تشریح الاعضا کو اپنا موضوع فکر ٹھہرایا جس سے انھیں اندازہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں کس طرح حکمت و صنعت کی باریکیوں کو چھپا رکھا ہے۔ اس غور و فکر نے ان کو مجبور کیا کہ وہ ایسے خالق و فاطر خدا کو تسلیم کریں جو ہر شے کی غرض و غایت اور ابتدا و انتہا سے اچھی طرح آگاہ ہے اور جو کوئی بھی علم تشریح الاعضا کا مطالعہ کرے گا اور منافع الاعضا کے عجائب پر نظر ڈالے گا وہ ضرور تا اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ جس ذات نے بھی حیوانی ڈھانچہ کو ترتیب دیا ہے وہ تدبیر و حکمت کے کمالات سے بہرہ مند ہے۔

اس طریق فکر سے یہ خدا تک رسائی حاصل کرنے میں تو کامیاب ہو گئے لیکن چونکہ ان کے غور و خوض کا دائرہ صرف جسم و ترکیب کے لوازم تک محدود رہا اس لیے یہ روح کی حقیقت سے بے گانہ رہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جسم کی ترکیب و ساخت کو انسانی مزاج کی ترکیب و ساخت میں بڑا دخل ہے اور چونکہ یہ مزاج عقلی اسی جسمانی مزاج کے تابع ہے اس لیے جب یہ کارخانہ درہم برہم ہو گا تو اس کے ساتھ ساتھ مزاج و روح کا رشتہ بھی قائم نہیں رہ سکے گا۔ اس طرح انھوں نے آخرت کا انکار

کیا اور اس سے متعلقہ حشر و نشر اور ثواب و عذاب کی جملہ کیفیتوں کو محال جاننا، جس کا انجام یہ ہوا کہ اخلاق کی تمام قدریں ان کے نزدیک باطل قرار پائیں۔ یعنی ان کے ہاں نہ اطاعت موجب ثواب رہی اور نہ معصیت و نافرمانی باعثِ عذاب۔

اس جماعت کو بھی زنادقہ ہی میں شمار کرنا چاہیے کیونکہ ایمانیات میں جس طرح ایمان باللہ داخل ہے۔ اسی طور پر ایمان بالآخرۃ بھی داخل ہے۔ نہ اس سے انکار ممکن اور نہ اس کے ابطال کی کوئی گنجائش!

(۳) الٰہیین: یہ متاخرین حکما کا گروہ ہے۔ جیسے سقراط۔ یہ افلاطون کا استاد ہے اور افلاطون، ارسطاطالیس کا استاد ہے۔ یہی ارسطاطالیس ہے جس نے منطق کی داغ بیل ڈالی۔ علوم و فنون کی زلفِ پریشان کو سنوارا اور ایسے ایسے معارف کو زیب قرطاس کیا، جو اب تک ضبطِ تحریر میں نہیں آئے تھے۔ نیز ان علوم کی تکمیل کی، جو اب تک خام چلے آرہے تھے اور ان کو گوارا اور استوار شکل میں پیش کیا۔

فلاسفہ الٰہیین نے سابق الذکر دونوں گروہوں کو آڑے ہاتھوں لیا اور اس انداز سے ان کی برائیوں کو بیان کیا کہ اوروں کو اس باب میں اب زحمت اٹھانے کی قطعاً ضرورت نہیں رہی۔ گویا:

وکفی اللہ المومنین القتال۔	اللہ تعالیٰ نے مومنین کو جنگ کی زحمت سے بچا لیا۔

ابن سینا اور فارابی ارسطو کے قابلِ اعتماد شارح ہیں

بالخصوص ارسطاطالیس نے تو افلاطون اور سقراط کی وہ خبر لی کہ کوئی دوسرا کیا اس کی جرأت کر سکتا تھا۔ مگر بایں ہمہ اس کی تعلیمات میں بھی کفر و الحاد کے اثرات باقی رہ گئے جن سے یہ دست بردار نہ ہو سکا۔

اس لیے ان کی اور خود مسلمانوں میں، ان کے لگے بندھوں کی تکفیر واجب ہوئی جیسے ابن سینا اور فارابی کہ یہ بھی وہی رائے رکھتے ہیں۔ ہاں یہ البتہ ماننا پڑے گا کہ جس کامیابی اور دیانت سے ان لوگوں نے ارسطو کے علوم کی ترجمانی کی ہے اس کی مثال نہیں ملتی اور ان کے سوا جن لوگوں نے بھی اس کام کو ہاتھ میں لیا وہ ان کی طرح اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکے چنانچہ ان کے ترجموں میں آپ جا بجا دیکھیے گا کہ خاصی تحریف، گڑبڑ اور الجھاؤ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی لکھی ہوئی عبارتیں سمجھ میں نہیں آتیں۔ اور جب یہ حال ہے تو محض اس کے بل بوتے پر ان کی تردید کیونکر ممکن ہے۔ اسی طرح یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ان کو جوں کا توں قبول ہی کر لیا جائے۔ بہرحال ان دونوں کی وساطت سے جو فلسفیانہ افکار ہم تک پہنچے ہیں ان کو تین قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ہے:

(۱) وہ قسم جس پر تکفیر واجب ہو جاتی ہے (۲) وہ قسم جسے بدعت سے تعبیر کرنا چاہیے (۳) خیالات و افکار کا وہ حصہ جس کا انکار ضروری نہیں اب اس کی تفصیل سنیے:

حکما و فلاسفہ کے علوم و فنون

ہمارے اس نصب العین کے لحاظ سے جس کی ہم تلاش میں ہیں، ان لوگوں کے علوم و فنون کی تقسیم یوں ہو گی۔ ریاضیات، منطق، طبیعیات، الٰہیات، سیاسیات اور علم الاخلاق۔

(۱) ریاضیات: اس علم کا تعلق صرف حساب و ہندسہ یا ہیئت و فلکیات سے ہے۔ دینیات سے بہرکیف اس کو نفیاً یا اثباتاً کوئی سروکار نہیں۔ ان کے متعلق یہ کہنا چاہیے کہ یہ سراسر امور برہانیہ سے

لگاؤ رکھتے ہیں۔ اور جو کوئی بھی انھیں اچھی طرح جانتا ہے ان کی قدر و قیمت اور افادیت کا انکار نہیں کر سکتا لیکن ان کے ذریعے بھی دو طرح کی آفتوں کا سامنا کرنا پڑا۔

آفتِ اوّلی: یہ کہ جو کوئی بھی ان علوم کا مطالعہ کرتا ہے وہ ان کے دقائق سے متاثر ہوتا ہے اور یہ دیکھ کر کہ ان میں جن دلائل کو پیش کیا گیا ہے وہ کس درجہ واضح اور مستحکم ہیں، متعجب ہوتا ہے۔ پھر معاملہ اگر صرف تحسین و استعجاب تک محدود رہتا تو اس میں کوئی مضائقہ نہ تھا۔ اصل مصیبت یہ ہے کہ یہ اس غلط فہمی کا شکار ہو جاتا ہے کہ ان کے تمام علوم و افکار دلائل کی محکمی و وضوح کے اعتبار سے ایسے ہی پختہ، اور ناقابلِ تردید ہیں۔ اور اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب یہ ان کے کافرانہ اور گمراہ کن اقوال کو دوسروں سے سنتا ہے اور شریعت پر ان کے استہزا کو ملاحظہ کرتا ہے تو اس پر سر دھنتا ہے بلکہ بسا اوقات خود بھی از راہِ تقلید ان کے کفر میں ان کا ہم نوا ہو جاتا ہے۔ یہ استدلال کی کڑیاں کچھ اس طرح ملاتا ہے کہ اگر دین و مذہب کے افکار و تصورات مبنی برحق ہوتے تو ایسے ایسے حکما کی نظروں سے کیسے اوجھل رہتے۔ جنھوں نے کہ تحقیق و تدقیق کی یوں داد دی ہے۔ پھر جب اپنے کانوں سے کفر و الحاد کی باتیں سنتا ہے تو پکار اٹھتا ہے کہ برسرِ حق دین و مذہب کے افکار و عقائد نہیں، ان کا انکار و تردید ہے۔ چنانچہ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جو اس اندازِ استدلال سے حق و صداقت سے محروم ہو گئے۔ اور ان کے پاس اس گمراہی یا اس حسنِ ظن کے سوا اور کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ ان سے ہزار کہا جائے کہ اگر کوئی شخص ایک علم میں ید طولیٰ رکھتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے تمام فنون میں بھی اس کا پایہ بلند ہے۔ تو اس سے ان کی تسکین نہیں ہو پاتی اور از راہِ تقلید جو مان لیا

ہے اس میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا، بلکہ نفسانیت اور بڑھتی ہے اور وہ مصر ہوتے ہیں کہ ان لوگوں کے ساتھ حسنِ ظن رکھنے میں وہ حق بجانب ہیں۔ حالانکہ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جو فقہ و کلام میں مہارت رکھتا ہو یہ قطعاً ضروری نہیں کہ وہ اچھا طبیب و معالج بھی ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی منطقی تلازم نہیں کہ جو عقلیات سے ناواقف ہو وہ بہر حال نحو سے بھی نابلد ہو۔ یہاں صورتِ حال بالکل مختلف ہے۔ اور حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ ہر ہر فن کے ماہرین اور ہر ہر علم کے شاہسواروں کا حلقہ الگ الگ ہے۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ اگر ایک علم کے دائرے میں کسی گروہ یا شخص کی عظمت کا چرچا ہے تو علم و فن کے دوسرے دائروں میں اس کے جہل و نادانی کی شہرت ہو۔ دور کیوں جایئے انہی حکما کو لیجیے، جہاں ریاضیات میں ان کے استدلالوں کی عمارت دلیل و برہان کی استواریوں پر مبنی ہے وہاں الٰہیات میں یہ محض تخمین و اندازہ کے بل بوتے پر چلتے ہیں۔ مگر اس فرق کا علم عوام کو ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس کو تو کچھ وہی لوگ جانتے ہیں جنھوں نے ان علوم میں گہرے غور و فکر سے کام لیا ہے اور ان کی جزئیات و فروع کا تجربہ کیا ہے۔

یہ ہے وہ آفتِ عظیمہ جس سے ریاضیات کے طالب علم دوچار ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس فن کا امورِ دین سے براہِ راست کوئی تعلق نہیں لیکن ابتدا میں چونکہ ایک طالب علم کو اس وادی سے گزرنا پڑتا ہے اس لیے اس کے مہلکات سے اس کو بچانا ضروری ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ ایسے لوگ بہت کم ہیں جو ان علوم میں پڑیں اور دین و تقویٰ کے تقاضوں کو مجروح نہ کریں۔

آفتِ ثانی: ایک مصیبت وہ ہے جس کا سبب اسلام کے نادان دوست ہوتے ہیں۔ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی عقائد و افکار کی تائید و نصرت

کے لیے ضروری ہے کہ ان لوگوں کے تمام علوم و معارف کا انکار کیا جائے، اور یہ نہ تسلیم کیا جائے کہ ان کے دامنِ علم میں کوئی سچائی پائی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ امور جن کا تعلق ٹھیک ٹھیک حساب و ریاضی سے ہے جیسے کسوف و خسوف کی تعیین وغیرہ تو اس کو بھی جھٹلایا اور خلافِ شرع قرار دیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب عوام کو معلوم ہوا کہ اس باب میں حکما کا قیاس محکم اور مضبوط دلائل پر مبنی ہے تو انھوں نے اس میں تو کسی شک و شبہ کا اظہار نہ کیا، البتہ یہ ضرور جان لیا کہ اسلام کی بنیاد ہی جہل پر ہے۔ اور ایمانیات کا سارا کارخانہ ہی دلیل و برہان کی تکذیب پر قائم ہے۔ اس طرح فلسفہ اور امورِ عقلیہ سے ان کا شغف بڑھا اور اسلام کی عداوت و بغض کا جذبہ دل میں بڑی طرح جم گیا۔ یہ طرزِ عمل اور یہ اندازِ فکر اختیار کرکے اسلام کے ان نادان دوستوں نے حقیقت یہ ہے کہ بہت بڑا ظلم ڈھایا ہے۔ کیونکہ جہاں تک اسلامی تعلیمات کا تعلق ہے نفیاً یا اثباتاً اس میں بالکل ان علوم و فنون سے تعرض نہیں کیا گیا اور آنحضرت ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے:

ان الشمس والقمر ایتان من ایات اللہ لا ینخسفان لموت احد ولا لحیاتہ۔

کہ سورج اور چاند اللہ کے نشانوں میں سے دو نشان ہیں، ان کا کسوف و خسوف کسی کی موت و زندگی سے وابستہ نہیں۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ہرگز صحیح صحیح حساب و ریاضی کے مقتضیات کو جھٹلانے والا نہیں۔ کسوف و خسوف کی ایک توجیہ احادیث میں یوں بھی آئی ہے:

لکن اللہ اذا تجلی لشیء خضع لہ۔

اللہ جب کسی کو اپنا روئے زیبا دکھاتا ہے تو وہ چیز اس کے سامنے جھک جاتی ہے۔

مگر اس توجیہ سے متعلق یہ جان لینا کافی ہے کہ کتب صحاح میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔

منطقیات

منطق کا دین سے کوئی تصادم نہیں

اس فن پر غور کیجیے تو اس میں بھی کوئی بات دینی تقاضوں سے متصادم نہیں معلوم ہوتی بلکہ اس کا علم دین سے براہِ راست نفیاً یا اثباتاً کوئی لگاؤ ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں تو صرف اس سے بحث ہوتی ہے کہ دلائل کیا ہیں، ان کی جانچ پرکھ کے کیا کیا پیمانے ہیں، برہان کسے کہتے ہیں؟ اس کے شرائط مقدمات کی نوعیت کیا ہے؟ تعریف کس سے تعبیر ہے، اور کیونکر اس کو ترتیب دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس میں یہ بتایا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصوّر یا تصدیق۔ تصور کو تعریف وحد کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے۔ اور تصدیق کی پہچان برہان و دلیل سے ہو پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کو دین کے منافی قرار دیا جائے بلکہ یہ تو بعینہٖ وہی باتیں ہیں جن کا متکلمین اور اصحاب بحث و نظر کے ہاں اکثر چرچا رہتا ہے۔ ہاں تھوڑا سا فرق البتہ ان میں اور منطقیوں میں ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ انھیں مطالب کے لیے اپنی مخصوص اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ اور تعریفات اور ان کی جزئیات میں زیادہ الجھتے ہیں جب کہ وہ زیادہ تعمّقات سے کام نہیں لیتے۔ منطق کیا ہے اس کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل مثال پر غور کیجیے:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر انسان حیوان ہے تو اس سے لازم آیا کہ بعض حیوان انسان ہوتے ہیں۔ اس کو یہ اپنے پیرایۂ بیان اور اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ جزئیہ پر ہوتا ہے۔ اس

اصطلاحی انکشاف سے دین کہاں مجروح ہوتا ہے؟ اور اس کا دین کے اہم مسائل سے کیا تعلق ہے؟ اس لیے اس کا انکار کیا جائے تو کیوں؟ اور اس کو نہ مانا جائے تو کس دلیل کی بنا پر؟ اور اگر کوئی مسلمان اس کو تسلیم نہیں کرے گا، تو اس سے اہل منطق یہی اثر نہیں لیں گے کہ یہ شخص عقل و فکر کی صلاحیتوں سے تہی ہے بلکہ ان میں اس کے اس دینی تصور کے بارہ میں بھی سوءِ ظن پیدا ہو گا جو اس طرح کے انکار پر قائم ہے۔

منطقی دلیل و برہان کے بارہ میں جتنی چھان بین کرتے ہیں الٰہیات میں اسی نسبت سے متساہل ہیں

یہاں اس کی افادیت کے باوجود یہ ماننا ہی پڑے گا کہ اہل منطق نے اس فن میں خاصی گڑبڑ مچا رکھی ہے۔ اور وہ یوں کہ جب دلیل و برہان کی محکمی و استواری بیان کرنا چاہی تو اس کے لیے تو ایسی کڑی شرطیں ٹھہرائیں جن سے یہ قطعیت و یقین کے درجہ تک پہنچ جائے۔ لیکن جب الٰہیات پر گفتگو کا موقع آیا تو ان شرائط کا حق ادا نہ کیا بلکہ انتہا درجے کے تساہل سے کام لیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس نے ان کی معقولیت کو دلائل و براہین کی بحثوں میں آزمایا تھا اس نے از راہِ سادگی یہ سمجھ لیا کہ ان کفریات سے متعلق بھی جو ان کی کتابوں میں موجود ہیں ان کی چھان بین اور تحقیق و تفحص کا وہی معیار ہو گا حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ لہٰذا اس سے پہلے کہ یہ الٰہیات کی از خود معرفت پیدا کرتا، ان کے کفریات کے سامنے اس نے اپنا سر جھکا دیا۔ یہ ہے وہ آفت جو منطقیات میں بھی پائی جاتی ہے۔

طبیعیات

طبیعیات میں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ اصل کارفرما طبیعت نہیں فاطرِ طبیعت ہے

یہ ایک علم ہے جس میں اجسامِ عالم سے بحث کی جاتی ہے جیسے کہ آسمان

نجوم وکواکب، پانی ہوا، مٹی آگ، حیوانات، نباتات اور معادن وغیرہ، اس میں ان کے تغیرات، استحالات اور امتزاجات کی کیفیتیں بیان کی جاتی ہیں۔ یہ بحث ایسی ہے کہ جیسے ایک معالج یا طبیب انسان اور اس کے اعضائے رئیسہ وخادمہ کو نظر وفکر کا ہدف قرار دے۔ پھر جس طرح علم طب میں اور دین میں کوئی منافات نہیں اسی طرح طبیعیات اور دین میں بھی کہیں تصادم رونما نہیں ہوتا سوا ان چند مسائل کے کہ جن کو انہی کے ضمن میں شمار کرنا چاہیے۔ ان مباحث میں قطعی مخالفت ہونا چاہیے۔ طبیعیات میں اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ طبیعت بجائے خود فعال اور عامل نہیں۔ اس کو تو اللہ تعالیٰ نے ان کاموں پر مامور کر رکھا ہے۔ چنانچہ یہ آفتاب اور مہتاب، یہ چاند اور ستارے سب اسی کے تابع فرمان ہیں۔ ان کی حرکت وگردش خود ان کے اختیار میں نہیں۔

الٰہیات

وہ تین مسئلے جن میں فلاسفہ کی تکفیر واجب ہے

اس فن میں حکمانے بہت ٹھوکریں کھائی ہیں، اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں برہان واستدلال کے سلسلہ میں جو کڑی شرائط انھوں نے عائد کی تھیں یہاں وہ ان کا ایفا نہیں کر پائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس باب میں خود ان کے حلقوں میں اختلاف ہے۔ ان میں سے ارسطا طالیس کا فلسفہ جیسا کہ فارابی، بوعلی سینا نے نقل کیا ہے، مذاہب اسلامیہ کے قریب تر رہا ہے۔

یہ سب مسائل جن میں ان کے پائے استدلال کو جنبش آئی ہے

کل بیس ہیں۔ تین ان میں ایسے ہیں کہ جن پر ان کی تکفیر واجب ہے۔ اور سترہ ایسے ہیں کہ ان میں ان کو بدعتی کہنا کافی ہے۔ یہ بیس مسائل کیا ہیں اور ہم نے ان کی کس طرح تردید کی ہے اس کو ہماری کتاب "تہافۃ الفلاسفہ" میں دیکھیے۔ وہ تین مسئلے جن میں انھوں نے کافۃ المسلمین کی مخالفت کی ہے درج ذیل ہیں:

(۱) قیامت کے روز اجسام اٹھائے نہیں جائیں گے اور عقوبت و ثواب کی کیفیتوں سے صرف ارواح مجردہ ہی دوچار ہوں گی۔ اس میں اتنی بات تو صحیح ہے کہ روحیں فنا نہیں ہوں گی لیکن یہ عقیدہ خلافِ شریعت ہے کہ ان روحوں کے لیے کوئی قالب و جسم نہیں ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ کا علم صرف کلیات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ جزئیات اس کے دائرۂ علم سے باہر ہیں۔ یہ عقیدہ کھلا ہوا کفر ہے۔ عقیدہ یہ ہے کہ:

لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ	حق تعالیٰ سے آسمان و زمین کے اندر
فی السمٰوٰت والارض۔	کوئی ذرہ بھی اوجھل نہیں۔

(۳) یہ کارخانۂ عالم ہمیشہ سے ہے اور تا ابد یونہی رہے گا۔

کوئی مسلمان بھی ان مسائل میں حکما کا ہم نوا نہیں۔

ان مسائل کے علاوہ حکما کے کچھ اور مخصوص مسائل بھی ہیں۔ جیسے نفیِ صفات اور یہ کہنا کہ خدا علیم بالذات ہے۔ یعنی اس کا علم صفتِ زائدہ نہیں ہے۔ بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے۔ وہی خالق ہے اور وہی رب ہے۔ اس طرح کے مسائل میں ان کا انداز قریباً وہی ہے جو معتزلہ کا ہے۔ اس لیے جب ان کی تکفیر نہیں کی جاتی تو یہ بھی اس تعبیر سے کافر نہیں ہوں گے۔ ہم نے اپنی کتاب "فیصل التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ" میں دل کھول کر یہ حقیقت بیان کر دی ہے کہ فتویٰ تکفیر میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیے۔

سیاسیات

اس موضوع پر جو کچھ کہا گیا ہے وہ صرف ان حِکَم و مصالح پر مبنی ہے جن کا تعلق دین اور امورِ سلطنت سے ہے۔ اس کا ماخذ الہامی کتابیں اور وہ حکیمانہ اقوال ہیں جو اولیائے سلف سے منقول ہیں۔

اخلاقیات

اخلاق میں فلاسفہ کا ماخذ الہامی کتابیں، اور اولیائے سلف کے اقوال و کشوف ہیں

اس میں ان کی بحث و تدقیق کا محور نفسِ انسانی ہے۔ اس میں نفس کے صفات و اخلاق سے تعرض کیا جاتا ہے اور بتایا جاتا ہے کہ اس کی کیا کیا قسمیں ہیں اور کس کس تدبیر و مجاہدہ سے نفسِ انسانی کو سنوارا اور چمکایا جا سکتا ہے۔ اس فن کو بھی حکمانے خود ایجاد نہیں کیا بلکہ صوفیا سے لیا ہے جو عشقِ الٰہی میں سرشار ہیں، اس کی یاد میں منہمک ہیں اور دنیا سے منہ پھیر کر اللہ کی راہ پر گام فرسا ہیں۔ انھوں نے جب بڑی بڑی ریاضتیں کیں تو اس سے نفس کے عیوب، اس کی خوبیاں، اعمال اور اس سے متعلقہ آفات ایک ایک چیز نکھر کر ان کے سامنے آئی جس کو انھوں نے افادہ کی غرض سے بیان بھی کیا۔ فلاسفہ نے انھی کشوف کو لے کر اپنے کلام میں سمو لیا تاکہ اس طرح ان کو اپنے مزعوماتِ باطلہ کے پھیلانے میں کامیابی حاصل ہو۔ یہ واضح رہے کہ فلاسفہ و حکمائے اقدمین کے زمانہ میں بھی صوفیائے کرام موجود تھے۔ اور وہ کونسا زمانہ ہے جو ان کے

وجودِ گرامی سے خالی رہا ہو۔ اللہ کی یہ سنّت ہے کہ ہر ہر دور میں عشاقِ الٰہی کا یہ گروہ موجود رہے۔ یہ زمین کی میخیں ہیں۔ انہی کی برکت سے اللہ کی رحمتیں زمین والوں پر نازل ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:

بھم تمطرون وبھم ترزقون ومنھم کان اصحاب الکھف۔

انہی کے طفیل تم پر مینہ برسایا جاتا ہے۔ اور انہی کی وجہ سے تمہیں رزق سے بہرہ مند کیا جاتا ہے اور اصحاب کہف بھی انہی میں سے تھے۔

حق کا پیمانہ خود نفسِ حق ہے اہلِ حق نہیں

صوفیائے کرام کے کلام کو جب حکما نے اپنے کلام میں سمو کر پیش کیا تو اس سے دو قباحتیں پیدا ہوئیں۔ ایک تو ان کے لیے جنھوں نے اس کو مانا اور تسلیم کیا اور ایک ان کے لیے جنھوں نے اس کا رد اور انکار کیا۔

رد کرنے والوں کو جس قباحت کا سامنا کرنا پڑا وہ اپنے نتائج کے اعتبار سے بہت اہم ہے اور وہ یہ ہے کہ ضعیف العقل لوگوں نے جب پہلے پہل ان کے کلام کو جو برسرِحق بھی ہو سکتا ہے انہی کی کتابوں میں دیکھا تو بھڑک اٹھے۔ انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ اس کو ہرگز تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ انھوں نے ایسی باتیں اپنوں سے سنی نہ تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محض اس بنا پر ان باتوں کو پیش کرنے والے گمراہ ہیں، ان کے وہ اقوال و کلمات بھی ان کی نظروں میں غلط ٹھہرے جو فی الواقع غلط نہ تھے۔

ان کی مثال ایک ایسے سادہ لوح کی ہے جس نے اول اول لا الٰہ الّا اللّٰہ عیسٰی رسول اللّٰہ کا کلمہ کسی عیسائی سے سنا ہو اور اس بنا پر اس کو رد کر دیا ہو کہ اس کا قائل تو عیسائی ہے۔ اگر یہ ذرا تامل کرتا اور غور و فکر سے کام لیتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ اس نصرانی کو جو کافر ٹھہرایا جاتا ہے تو اس بنا پر نہیں کہ

یہ حضرت مسیحؑ کی نبوت کو کیوں تسلیم کرتا ہے بلکہ اس کے کفر کی وجہ دوسری ہے اور وہ یہ ہے کہ آں حضرتؐ کی رسالت پر ایمان نہیں رکھتا۔ پھر جب یہ معلوم ہو گیا کہ عیسائی کا کفر آں حضرتؐ کے انکار کی وجہ سے ہے تو دوسرے مسائل و امور میں ان کی تکذیب نہیں کرنا چاہیے جن میں کہ یہ برسرِ حق ہو سکتے ہیں۔ محض اس لیے کہ وہ فی نفسہٖ گمراہ ہیں۔ ضعیف العقل لوگوں میں درحقیقت یہ ہمہ گیر کمزوری ہوتی ہے کہ وہ حق کو 'رجال' کے پیمانہ سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ پہلے حق کا براہِ راست مشاہدہ کرنا چاہیے اور پھر رجال کی تعیین کرنا چاہیے۔ یہی مطلب ہے حضرت علیؓ کے اس قول کا:

لا تعرف الحق بالرجال (بل) اعرف الحق تعرف اھلہ۔

حق و راستی کو آدمیوں کے ذریعے سے نہ پہچان بلکہ پہلے حق کو پہچاننے کی کوشش کر پھر اہلِ حق کی معرفت خود بخود حاصل ہو جائے گی۔

عارف کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں سے بھی حق کی تجلیات کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے

چنانچہ ایک عارف سب سے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ حق کیا ہے پھر جب وہ حق کو پا لیتا ہے تو اس کی قطعی پروا نہیں کرتا کہ یہ مبطل کے توسط سے ملا ہے۔ یا حق پرست کے ذریعہ سے۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر وہ کوشش کرتا ہے کہ گمراہ کن کلمات میں بھی اگر کوئی رمقِ حق موجود ہے تو اس پر قبضہ جمالے۔ کیونکہ وہ خوب جانتا ہے کہ سونا جب کان سے نکلتا ہے تو وہ بے آمیز نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص سونے کی شناخت رکھتا ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے کہ وہ قلب ساز کے تھیلے میں دونوں ہاتھ ڈال دے کیونکہ اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ کھوٹے اور کھرے سکے میں کیا فرق ہے۔ ہاں ایک دیہاتی آدمی اگر اس طرح کے ہشیار قلب ساز سے لین دین رکھے گا تو یقیناً دھوکا کھائے گا۔ لہذا اس کو اس سے

باز رکھنا چاہیے۔ اسی طرح جو نادان پیراکی نہیں جانتے ان کو بلاشبہ سمندر کے کنارے ٹہلنا نہیں چاہیے۔ لیکن جو سمندر کو کھنگالے ہوئے ہے اس کو شناوری سے کون روک سکتا ہے۔ بچے تو سانپ دیکھ کر ڈریں اور سہمیں گے مگر کامل فسوں گر کو ان سے کیا اندیشہ ہو سکتا ہے۔

لیکن اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو کامل نہیں ہیں۔ اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ وہ کامل ہیں۔ ایسے سب لوگوں کو اہل ضلالت کی کتابوں کے مطالعہ سے باز رکھنا چاہیے۔ کیونکہ یہ اگر اس قباحت سے بچ بھی گئے جس کا تعلق رد کرنے سے ہے تو اس دوسری قباحت سے جو قبول سے متعلق ہے نہیں بچ سکیں گے۔ جس کا ہم ذکر کرنے والے ہیں۔ ایسے بر خود غلط حضرات کس درجہ ناقابل اعتماد ہوتے ہیں؟ اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ میری کتابوں میں جو کلمات اسرارِ دین کے بارہ میں جابجا بکھرے ہوئے ہیں ان پر ایسے ہی کم فہم لوگوں نے اعتراض کیا ہے، جن کی طبیعتوں میں ہنوز علم اچھی طرح رچا نہیں۔ اور جن کی چشم بصیرت پر اعلیٰ درجہ کے دینی نتائج و تصورات منکشف نہیں ہو پائے۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ یہ کلمات حکماء و فلاسفہ سے لیے گئے ہیں اور انسانی قلب و دماغ کے آفریدہ ہیں، حالانکہ ایسا نہیں۔ یہ سب کلمات یا تو کتب شریعت میں پائے جاتے ہیں یا معنی کے اعتبار سے صوفیا کے ہاں مل جاتے ہیں۔ ہاں ہو سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں توارد واقع ہو گیا ہو۔

اور پھر یہ بھی کوئی اصول نہیں کہ اگر یہ کلمات اوائل کی کتابوں میں ملتے ہیں تو ان کو مسترد ہی کر دیا جائے۔ اگرچہ کتاب و سنت سے ان کی تائید ہوتی ہو۔ اور فی نفسہ ان میں معقولیت و استواری کے حدود سے تجاوز نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ اگر اس اصول کو مان لیا گیا۔ اور ایک مرتبہ اس دروازے کو کھول دیا گیا تو پھر وہ تمام آیات، احادیث، حکایاتِ

سلف اور حکما و صوفیا کے اقوال لائق استرداد ہوں گے جن کو "اخوان الصفا" کے مرتبین نے اپنے تصورات کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے پیش کیا ہے۔ اور چاہا ہے کہ ضعفائے عقول ان سے متاثر ہو کر ان کے مزخرفات لطائف کا ایمان لے آئیں۔ مزید برآں اس اصول کے ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ حکمائے حق و راستی کی بہت سی باتوں کو یہ کہہ کر ہمارے ہاتھ سے چھین لیں کہ ان کو تو ہم اپنی کتابوں میں لکھ چکے ہیں۔ کم از کم علما کو تو عوام کی سطح سے اونچا رہنا چاہیے۔ اور شہد سے محض اس بنا پر نفرت نہیں کرنا چاہیے کہ وہ بجائے مصفا شیشہ کے حجام کے محجمہ میں پایا جاتا ہے کیونکہ محض تبدیلی ظرف سے مظروف اور شہد کی فطرت میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہو جاتی۔

عوام کی ایک کمزوری

دراصل یہ عوام کی کمزوری ہے کہ اگر کوئی بات ایسے لوگوں کی طرف منسوب ہو جن کو یہ اچھا سمجھتے ہیں تو اس کو بغیر کسی تامل کے مان لیں گے اگرچہ یہ بات غلط اور باطل ہی ہو۔ لیکن اگر صحیح اور درست بات بھی ایسے ذرائع سے ان تک پہنچے جن کے بارہ میں ان کی رائے اچھی نہیں ہے تو اس کو فوراً ٹھکرا دیں گے۔ گویا ان کے نزدیک حق و باطل کا پیمانہ خود حق و باطل نہیں بلکہ وہ لوگ ہیں جن کی طرف ان کا انتساب ہوتا ہے۔ بس یہی گمراہی ہے۔

۲۔ دوسری قباحت وہ ہے جس سے قبول کرنے والے دو چار ہوتے ہیں۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ جس شخص نے ان حکما کی کتابیں پڑھیں جیسے مثلاً "اخوان الصفا" ہے۔ اس کی نظر جب ان کلمات پر پڑے گی جو حکم نبوت سے مستفاد ہیں یا جو صوفیا کے ہاں مشہور و متداول

ہیں تو وہ ان کو لامحالہ پسند کرے گا۔ اور یہ نہیں جان پائے گا کہ اس حق کے ساتھ کچھ باطل بھی ملا ہوا ہے۔ لہذا وہ اقوال و حِکم کے ساتھ ساتھ حسنِ اعتقاد کی بنا پر ان مزخرفات کو بھی ماننے لگے گا۔

اس خطرہ کے پیشِ نظر یہ نہایت ضروری ہے کہ عوام کو ان کتابوں کے مطالعہ سے اسی طرح باز رکھا جائے جس طرح کہ پیراکی نہ جاننے والے کو دریا میں اترنے اور نہانے دھونے سے باز رکھا جاتا ہے یا جیسا کہ بچوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ سانپ سے کھیلیں۔ یہ ممانعت صرف ان لوگوں کے لیے ہے جو اس فن کے شناور نہیں۔ اور جن کی حیثیت محض عطائیوں کی سی ہے۔ جس طرح ایک افسوں گر کے لیے ضروری ہے کہ اپنے چھوٹے بچوں کے سامنے سانپ کو نہ چھوئے کہ مبادا وہ بھی اس معاملہ میں باپ کی تقلید کریں اور مارے جائیں۔ اسی طرح ایک عالمِ راسخ کے لیے ضروری ہے کہ عوام کے سامنے ایسے فلسفیانہ مسائل بیان نہ کرے۔ افسوں گر کو سانپوں سے کھیلنے کی اس بنا پر اجازت ہے کہ وہ یہ خوب جانتا ہے کہ زہر کا تریاق کیا ہے۔ اسی طرح ایک ماہر صراف جس کو کھرے کھوٹے کا فرق معلوم ہے اگر قلب ساز کے تھیلے میں ہاتھ ڈال دیتا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ کھرے کھوٹے میں کیا اختیاز ہے۔ پھر جس طرح یہ افسوں گر اپنے تریاق سے خواہش مندوں کو محروم نہیں رکھتا اور صراف حاجت مندوں کو اس میں سے بے دریغ عطا کرتا ہے۔ اسی طرح ایک عالم کو چاہیے کہ اپنے ان معارف علمی سے جن کو اس نے کتاب و سنت اور فلسفہ و حکمت کے مطالعہ و فکر سے حاصل کیا ہے عوام کو بھی بہرہ مند کرے۔

اور عوام کو بھی چاہیے کہ سر تسلیم خم کریں۔ اور ان معارف کے تسلیم کرنے

سے محض اس بنا پر انکار نہ کر دیں کہ ان کو تو فلسفہ و حکمت کی کتابوں سے نکالا گیا ہے۔ کیونکہ صرف قرب و صحبت سے حق و باطل کی ماہیت نہیں بدل جاتی۔ ان کو اچھی طرح سمجھانا چاہیے کہ تریاق اگرچہ سانپ کے جسم سے نکالا جاتا ہے لیکن اس پر بھی وہ تریاق ہی رہتا ہے زہر نہیں ہو جاتا۔ اسی طرح سے کھرا سونا قلب ساز کے تھیلے میں اگرچہ کھوٹے سونے کے ساتھ مل جل کر رہتا ہے مگر اس سے اس کی آب و تاب اور چمک دمک میں مطلق فرق نہیں آتا۔ ٹھیک یہی معاملہ حق و باطل کا ہے۔ حق جہاں بھی رہے حق ہے اور باطل جس شکل میں بھی پایا جائے باطل ہے۔ یہ ہیں فلسفہ کی قباحتیں۔

مذہب، تعلیم اور اس کی فتنہ سامانیاں

عقل کی واماندگی

میں جب علوم فلسفہ پر غور و خوض کر چکا اور ان میں جو مغالطے پنہاں ہیں ان کی تردید سے فرصت پا چکا تو مجھے محسوس ہوا کہ میرے نصب العین کے لحاظ سے یہ کافی نہیں۔ اور مجھے یہ بھی معلوم ہوا کہ جہاں تک عقل کی رسائیوں کا تعلق ہے اس کی واماندگی کا یہ حال ہے کہ تمام مطالب کا یہ احاطہ نہیں کر سکتی، اور نہ اس میں اتنی صلاحیت ہے کہ تمام پیچیدگیوں کو دور کر سکے۔ اسی زمانے میں تعلیمیہ کے ارباب فہم کا چرچا ہوا اور ان کے ذریعہ یہ بات مشہور ہوئی کہ امام معصوم کے طفیل حقائق امور پر مطلع ہونا ممکن ہے کیونکہ یہ امام معصوم ایسی ذات ہے جس کا براہِ راست حضرت حق سے تعلق ہے۔ میرے دل میں اس شوق نے کروٹ لی کہ ان کے مذہب کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے اور ان کی کتابیں پڑھنا چاہئیں۔ حسنِ اتفاق ملاحظہ ہو کہ دارالخلافہ سے میرے نام اس مضمون کا حکم نامہ پہنچا کہ میں ان کے معتقدات پر ایک کتاب لکھوں۔ جس میں ان کے مذہب کی پردہ کشائی کی گئی ہو۔ یہ حکم ایسا تھا کہ بجز ماننے کے چارہ نہ تھا کیونکہ دل میں پہلے سے اس طرح کا داعیہ ابھر چکا تھا۔ یہ خارجی ترغیب گویا اس دلی خواہش کا ضمیمہ ثابت ہوئی۔

اب میں نے ان کی کتابوں اور مقالوں کو جمع کرنے کی کوشش کی اور ان عجیب و غریب اور بالکل اچھوتے کلمات پر بھی نظر ڈالی جو ان کے بزرگانِ سلف سے منقول نہ تھے بلکہ صرف ہمارے زمانے کے اہلِ علم کے طبع زاد تھے۔ میں نے ان کو ایک خاص ترتیب اور سلیقہ سے پیش کیا اور پھر ان کی پوری پوری تردید کی۔

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب

بعض اہل حق نے جب میری اس محنت اور کاوش کو دیکھا تو معترض ہوئے کہنے لگے کہ تم نے ان کے شبہات و دلائل کو اس طرح سجایا ہے کہ خود باطنیہ بھی چاہتے تو ایسا نہ کر پاتے۔ ان کا یہ اعتراض ایک لحاظ سے بجا تھا کیونکہ جب حارث محاسبی معتزلہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف فرما رہے تھے تو امام احمد بن حنبلؒ نے ان پر اسی قسم کا اعتراض کیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ درست ہے کہ بدعات کی تردید ہونا چاہیے لیکن اگر تمہارا انداز جواب یہی ہے کہ پہلے تم ان کے شبہات و دلائل کو کھول کر بیان کرو۔ پھر ان کی اپنے رنگ میں تردید کرو تو اس میں دو طرح کے احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ پڑھنے والا ان شبہات سے نسبتہً زیادہ متاثر ہو اور تمہاری تردید پر نظر ہی نہ ڈالے یا اگر نظر ڈالے تو اس کو سمجھ نہ پائے۔ اور شبہات اس کے دل میں جم جائیں۔

امام احمد بن حنبلؒ کا یہ اعتراض درست ہے مگر صرف ان شبہات کے بارہ میں جو مشہور نہیں ہیں۔ لیکن جب ایک شبہ پھیل جائے اور شہرت حاصل کرے تو اس کا جواب دینا ضروری ہو جاتا ہے اور جواب سے اس وقت تک عہدہ برآ ہونا ممکن ہی نہیں جب تک کہ ان کے شبہات کو جوں کا توں نقل نہ کیا جائے۔ ہاں اس قدر احتیاط البتہ ہونا چاہیے کہ ان کے شبہات کو سجا کر بیان نہ کیا جائے اور نہ بتکلف شبہات پیدا کرنے کی کوشش ہی کی جائے۔ چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا ہے۔ میں نے ان کے شبہات کی جو تفصیل ذکر کی ہے اس کی وجہ میرے ایک دوست کا ان شبہات کو بیان کرنا ہے جو پہلے فرقہ تعلیمیہ میں رہ چکا ہے۔ پھر یہ میرے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ یہ ان کے شبہات و اعتراضات کو اکثر مجھ تک من وعن پہنچاتا اور کہتا کہ بعض جوابات کا تو یہ مضحکہ اڑاتے تھے اور کہتے تھے کہ انھوں نے ہماری دلیل پر غور ہی نہیں کیا۔ اس وقت سے میں نے یہ التزام کر لیا ہے کہ پہلے ان کے اعتراضات نقل کرتا ہوں اور پھر اس کا جواب دیتا ہوں تا کہ میرے متعلق بھی یہ نہ کہا جائے کہ میں ان

کے اعتراض کو سمجھا نہیں ہوں۔ غرض یہ ہے کہ میں نے کوشش کی ہے کہ مقدور بھر ان کے شبہات کی اہمیت کو واضح کروں اور پھر اچھی طرح اس کے بگاڑ اور فساد کی نشاندہی کروں۔

مخالف کی بھی صحیح بات مان لینا چاہیے بلاشبہ دنیا کو ایک امام معصوم کی ضرورت احتیاج ہے مگر وہ امام معصوم خود آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہے

میری تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر نادان دوستوں کی احمقانہ نصرتِ دین آڑے نہ آتی تو ان کا مذہب ایسا لاطائل اور بے معنی تھا کہ اس کو قطعاً یہ فروغ حاصل نہ ہوتا۔ ان کی بے جا ضد اور تعصب نے تعلیمیہ کی پھیلائی ہوئی بدعات کو قبول عام کا درجہ دیا۔ ورنہ فی نفسہٖ وہ بہت کمزور اور بودی تھیں۔ انھوں نے اس نزاع اور جھگڑے کو یہاں تک طول دیا کہ ان کی ہر ہر بات کو بلا ضرورت جھٹلایا۔ اگر انھوں نے کہا کہ دنیا کو ایک مخصوص تعلیم اور متعین معلم کی ضرورت ہے تو انھوں نے کہا ہرگز نہیں۔ پھر جب انھوں نے کہا کہ روحانی امور کی تلقین کے لیے معمولی درجہ کا معلم کافی نہیں، بلکہ ایسا معلّم درکار ہے جو معصوم ہو تو انھوں نے حسبِ معمول جواب میں انکار کیا۔ اس طرزِ عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کو تعلیم و معلم کا فلسفہ قوی نظر آیا اور جواب غیر شافی۔ مزید برآں اس سے لوگوں کے دلوں میں یہ غلط خیال بیٹھ گیا کہ تعلیمیہ کا مسلک قوی ہے اور ان کے مخالفین کا کمزور ہے۔ یہ خود یہ نہ جان پائے کہ ایسا کیوں ہوا۔ یہ سوءِ ظن محض اس بنا پر دلوں میں ابھرا کہ حق کی حمایت جس انداز پر کی گئی وہ نامناسب تھا۔ صحیح طریقہ یہ تھا کہ یہ بات ان لوگوں کی بغیر کسی جھگڑے کے مان لی جاتی کہ دنیا کو بلاشبہ ایک معصوم تعلیم اور ایک پاکیزہ معلم کی حاجت ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ کہا جاتا کہ ہم جس معلّمِ معصوم کو مانتے ہیں وہ آنحضرتؐ کی ذات گرامی ہے۔ اس پر اگر وہ کہیں کہ حضورؐ کا تو انتقال ہو چکا، ہم کہیں گے آپ کا امام بھی تو نظروں سے اوجھل ہے۔ اگر وہ کہیں کہ ہمارے معلّم

نے تو بہت سے دعاۃ کو تعلیم دے کر اطراف و اکناف عالم میں پھیلا دیا ہے اور کہہ دیا ہے کہ اگر تمھیں کوئی اشکال پیش آئے تو آکر مجھ سے دریافت کر لو۔ میں تمھارا منتظر ہوں۔ ہم کہیں گے کہ ہمارے معلّمِ برحق نے بھی اللہ کی طرف بلانے والوں کی ایک جماعت تیار کی ہے اور دین کو مکمل کر دیا ہے جس کے ثبوت میں یہ آیت ہے:

الیوم اکملت لکم دینکم۔ یعنی میں نے آج تمھارے دین کی تکمیل کر دی۔

لہٰذا اگر تکمیلِ دعوت کے بعد معلّم کا انتقال ہو گیا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، جس طرح کہ امام معصوم کی غیر حاضری آپ کے حق میں مضرت رساں نہیں۔ رہا یہ اعتراض کہ جن باتوں میں کوئی نص منقول نہیں ان کے بارے میں تم فیصلہ کیونکر کرتے ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ نص کے مطابق تو ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ نص تو موجود ہی نہیں اور اگر قیاس و رائے سے ہوگا تو ہمیشہ خطا و لغزش کا امکان رہے گا۔ ہم کہیں گے کہ ہم اس صورت میں وہی کریں گے جو حضرت معاذؓ نے اس وقت کیا جب ان کو دعوت کے لیے یمن بھیجا گیا کہ اگر نص میسر آگئی تو فیصلہ کی بنیاد اس پر رکھی ورنہ اجتہاد و رائے پر اکتفا کیا۔ یہی صورت تمھارے دعاۃ کو بھی پیش آتی ہے، جب وہ امام معصوم سے جدا ہو کر دُور دراز ملکوں میں جاتے ہیں کہ نص و اجتہاد میں سے کوئی سی راہ اختیار کریں۔ کیونکہ امام کی ہدایات و نصوص تو بہر حال محدود ہوں گی اور وقائع و حالات میں ایسی رنگا رنگی اور تعدد ہے کہ کوئی مجموعۂ احکام بھی ان کو بیان کرنے کے لیے کافی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے لامحالہ اجتہاد و قیاس ہی کی طرف رجوع ہونا پڑے گا۔ سبب ظاہر ہے کہ یہ تو ہونے سے رہا کہ ایک ایک مسئلہ کے لیے مبلّغ امام کے شہر میں حاضری دے اور بالمشافہ ان سے ہدایات حاصل کرے۔ علاوہ ازیں اس میں یہ خطرہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے جب تک وہ امام کے ہاں آکر مسئلہ دریافت کرے اس وقت تک

مستفتی کا انتقال ہو چکا ہو اور مسئلہ اپنی افادیت ہی کھو دے۔ پھر یہ صورت بھی تو ممکن ہے کہ ایک شخص جنگل میں ہو اور نماز کا وقت آپہنچے اس وقت وہ سمت قبلہ کی تعیین بجز قیاس ورائے کے کیونکر کر پائے گا۔ اس لیے اگر امام کے پاس خود حاضر ہوتا ہے تو کئی نمازیں فوت ہو جاتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ عند الضرورۃ قیاس ورائے پر عمل کرنا ہی قرین صواب ہے۔ اسی بناپر کہا جاتا ہے کہ جو اجتہاد میں خطا کرے اس کے لیے ایک نیکی ہے اور جو مصیب ہو اس کو دو نیکیاں ملیں گی۔ ایک مطلق اجتہاد کی اور ایک اس کے ساتھ صحت و حقیقت کو پالینے کی۔ یہی حال تمام اجتہادیات کا ہے کہ ان میں مظنہ صحت کا خیال رکھا جاتا ہے، مطلقاً صحت کا نہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کو فقیر سمجھ کر مال دیا حالانکہ وہ فقیر و مفلس نہیں ہے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں کیونکہ اس نے تو اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق اس کو مستحق خیال کر کے ہی خیرات دی ہے۔

اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اچھا یہ بتائیے کہ اگر اس کے مخالف کا ظن، یا اجتہاد اس کے مخالف ہو تو کس ظن و اجتہاد کی یہ پیروی کرے گا؟ ہم کہیں گے کہ ایسی صورت میں اس کو اپنے ہی ظن کی پیروی کرنا چاہیے جیسا کہ تعیین قبلہ میں اگر اختلاف رائے نمودار ہو تو یہ اپنے ہی ظن پر عمل درآمد کرے گا اگرچہ اس کے مخالف کی رائے دوسری ہو۔

اس توجیہہ پر ان کا یہ اعتراض ہے کہ مقلد کیوں اس کی پیروی نہیں کرتے۔ ان کا یہ حال ہے کہ کبھی ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بات مانتے ہیں کبھی شافعیؒ کی یا ان کے سوا دوسرے ائمہ فقہ کی، حالانکہ ان کو صرف اپنے قیاس اور گمان پر عمل کرنا چاہیے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ مقلدین کا وتیرہ بھی اس باب میں اس اختلاف رائے سے مختلف نہیں جو تعیین قبلہ کے بارہ میں دو آدمیوں کے درمیان پیدا ہو۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جس کو صحیح قبلہ کی تعیین کرنا ہے وہ اپنی ہی رائے

پر عمل کرے گا کیونکہ وہ یہی دیکھے گا کہ ان میں کون شخص زیادہ جاننے والا اور زیادہ قابلِ اعتماد ہے۔ اس لیے اس کی پیروی بھی گویا اپنے گمان و ظن ہی کی پیروی ہوگی۔ بالکل یہی صورتِ حال مذاہبِ فقہ میں ممکن ہے۔

جب انبیاسے سہو ہوسکتا ہے تو ائمہ معصومین سے کیوں نہیں؟

انبیا اور ائمہ نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ انسان سے رائے و اجتہاد کے معاملہ میں غلطی ہوسکتی ہے بہرحال اجتہاد پر جو آمادہ کیا ہے تو اس بنا پر کہ شرعی و دینی ضرورت کا یہ تقاضا ہے، اور تو اور آنحضرتؐ نے اپنے متعلق بھی یہ ارشاد فرمایا:

انا احکم بالظاھر واللہ یتولی السرائر۔

یعنی میں تو ظاہری قرائن کی بنا پر فیصلہ کرتا ہوں دل کے اسرار کو اللہ ہی خوب جانتا ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے فیصلہ کی بنیاد گواہوں کی شہادت پر مبنی ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ گواہ جھوٹ بول رہے ہوں، یعنی اجتہاد و فیصلہ میں مجھ سے بھی بتقاضائے بشری غلطی ہوسکتی ہے۔ غور فرمایئے کہ جب مجتہدات میں انبیا کا یہ حال ہے تو دوسروں سے یہ توقع کب ہوسکتی ہے کہ وہ درجۂ عصمت پر فائز ہوں۔

استدلال کے اس مرحلہ پر تعلیمیہ عموماً دو سوال پیش کرتے ہیں:

اول یہ کہ اجتہاد کی جو تدبیر آپ نے بتائی ہے وہ امورِ اجتہادیہ کی حد تک تو بے شک صحیح ہے لیکن عقاید میں کیا کیجیے گا۔ ان میں تو مخطی کو معذور نہیں خیال کیا جاتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ جہاں تک دین کے اصول و قواعد کا تعلق ہے وہ سب کتاب و سنت میں مذکور ہیں۔ رہے امورِ متنازعہ فیہ تو ان کو بھی استنباط و استدلال کی ترازو سے تولا جاسکتا ہے۔ اس صحیح ترازو کے

ممیزات کیا ہیں، اور کیونکر یقین کیا جا سکتا ہے کہ یہ ترازو لائق اعتماد ہے۔ اس کو ہم نے اپنی کتاب القسطاس المستقیم میں وضاحت سے بیان کیا ہے۔ یہ پانچ قاعدے ہیں جن کو ملحوظ رکھنے سے عقائد کی ہر ہر گتھی کو سلجھانا ممکن ہے۔

اس پر ممکن ہے کوئی یہ کہہ بیٹھے کہ جناب اگر مخالفین آپ کی اس ترازو یا کسوٹی ہی کو نہ مانیں تو۔

ہمارا جواب اس ایراد پر یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ بشرطیکہ ان قاعدوں پر غور کر لیا جائے۔ اہل تعلیم تو اس پر یوں معترض نہیں ہو سکتے کہ ہم نے ان کو براہ راست قرآن سے مستنبط کیا ہے۔ منطقی اس لیے اعتراض نہیں کر سکتے کہ یہ شرائط منطق کے عین موافق ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس متکلمین کے لیے بھی اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ کیونکہ یہ قواعد انہی دلائل سے تعبیر ہیں جن کو وہ کلامیات میں عموماً استعمال کرتے ہیں۔ اس مرحلہ پر معترض کہہ سکتا ہے کہ جب آپ نے حق و ضلالت میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے ایک کسوٹی دریافت کر لی ہے اور ایک ترازو معلوم کر لی ہے تو پھر اللہ کی مخلوق میں جو پریشان کن اختلاف موجود ہے اس کو اٹھا کیوں نہیں دیتے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ یقیناً رفع اختلاف ممکن ہے مگر یہ لوگ ہماری باتوں کو توجہ سے سنیں تو ہم نے "القسطاس المستقیم" میں ان طریقوں سے تفصیلی بحث کی ہے جن سے اختلاف و تشتت کے دائروں کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ ان پر غور کیجیے آپ پر یہ بات اچھی طرح واضح ہو جائے گی کہ حق کیا ہے اور باطل کے حدود کیا ہیں؟ مصیبت یہی ہے کہ لوگ ہماری باتوں پر کان نہیں دھرتے اور ان بحثوں سے دلچسپی کا اظہار نہیں کرتے۔ ایک گروہ نے البتہ ہماری باتوں کو توجہ تام سے سنا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں باہمی اختلاف نہ رہا۔

آپ کے امام کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ اپنی روحانی قوتوں سے لوگوں کو کلمۂ حق پر جمع کر سکتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان کی بات سننے پر قطعاً تیار نہ ہوں۔ اگر اس دعویٰ میں ذرا بھی صداقت موجود ہے تو یہ کیا قصہ ہے کہ لوگوں میں اب تک اختلافات پائے جاتے ہیں۔ آپ کے امام کی تو کیا بساط ہے خود حضرت علیؓ جو امام الائمہ ہیں رفع اختلاف پر قدرت نہ پا سکے۔ پھر آپ کا اپنے اماموں کے بارے میں یہ عقیدہ، کہ وہ جبر و قہر سے لوگوں کو سننے اور منوا لینے پر مجبور کر سکتے ہیں کہاں تک لائق قبول ہے۔ آج تک تو یہ ہوا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس میں توقف کیا ہے۔ اور رفع اختلاف کا یہ معاملہ کب تک اٹھا رکھا جائے گا۔ بلکہ ہم تو یہ کہیں گے کہ آپ کے مزعومہ امام کی کوششوں سے اختلاف رفع تو کیا ہوتا البتہ اور بڑھ گیا ہے اور نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ خدانخواستہ یہ اختلاف قتل و غارت کی صورت اختیار نہ کر لے۔ اسلامی ملک تباہ نہ ہو جائیں اور لوگوں کو شدید بدامنی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

معجزہ کب دلیل ہو سکتا ہے؟ اس کی پیچیدگیاں

دوم یہ کہ یہ صحیح ہے کہ آپ رفع نزاع کے مدعی ہیں۔ لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ وہ حیران و سشدر شخص جس کو مذاہب مختلفہ اور گوناگوں آرا نے چکر میں ڈال رکھا ہے تسکین قلب کے لیے آپ ہی کے پاس آئے اور آپ کے مخالف کے پاس نہ جائے جب کہ ان کی تعداد کافی ہے اور آپ میں اور ان میں بظاہر کوئی فرق بھی نہیں۔

میرا جواب یہ ہے کہ یہی سوال آپ سے بھی ہو سکتا ہے۔ جب آپ ایسے ڈانواڈول صاحب کو دعوت دیں گے تو یہ کہہ سکیں گے کہ جناب آپ اپنے مخالفین سے کس بات میں بہتر ہیں۔ آپ کی طرف رجحان ہو تو کیوں؟

ہم نہیں جانتے کہ آپ کا جواب کیا ہوگا؟ کیا آپ یہ کہیں گے کہ میں جس امام کو مانتا ہوں اس کے حق میں نص صریح آئی ہے۔ لیکن وہ اس نصِ صریح کو کیوں ماننے لگا جب کہ اس نے اس کو براہِ راست آں حضرتؐ سے سنا ہی نہیں۔ ہاں اس نے یہ بات البتہ ان سے سُنی ہے کہ آپ اس دعوئی میں جھوٹے اور مخترع ہیں۔

فرض کیجیے وہ اس نص صریح کو بھی تسلیم کر لیتا ہے۔ تب بھی کیا ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ نفسِ نبوت ہی کا منکر ہو۔ اس پر ممکن ہے آپ یہ موقف اختیار کریں کہ ہمارا امام اپنی حقانیت پر وہی معجزے دکھا سکتا ہے جو حضرت مسیح نے دکھائے۔ تھوڑی دیر کے لیے مان لیجیے کہ انھوں نے اس شخص کے مردہ باپ کو زندہ بھی کر دیا اور اس نے ان کی سچائی پر مہر تصدیق ثبت بھی کر دی تو بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ جناب جب حضرت مسیحؑ کے مخالفین کو اس انداز کے خوارق مطمئن نہیں کر سکے تو میں کیونکر مطمئن ہو سکتا ہوں۔ بات یہ ہے کہ ان خوارق و معجزات کے بارہ میں بہت سی باریک اور پیچیدہ عقلی بحثیں ہیں جن سے بجز فکر و استدلال کی استواریوں کے عہدہ برآ ہونا آسان نہیں۔ اور آپ ہیں کہ فکر و استدلال کی دقیقہ سنجیوں کے سرے سے قائل ہی نہیں۔

معجزہ بلاشبہ حق و صداقت کی دلیل ہے مگر اس وقت جب سحر کی حقیقت واضح کر دی جائے، اور یہ بتا دیا جائے کہ ان دونوں میں حدودِ فارقہ کیا ہیں؟ اور یہی مشکل ہے۔ کہ معجزات سے نبوت پر اسی صورت میں استدلال کیا جا سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو گمراہی کی آزمائشوں میں نہیں ڈالتا۔ لیکن کیا یہ ثابت کرنا آسان ہے؟ اگر آسان نہیں ہے، جیسا کہ ظاہر ہے تو آپ ان ایرادات کا کیا جواب دیں گے۔ آپ کے امام کی اطاعت کو اولیٰ کیونکر ثابت کیا جا سکے گا۔ اس صورت میں دلائلِ عقلیہ

کو استعمال میں لانے اور برتنے کے سوا چارہ نہیں جن کے آپ منکر ہیں۔ پھر اگر آپ نے دلائل عقلیہ سے تعرض کرنا منظور بھی کر لیا تو اس امکان کا کیا علاج آپ کے پاس ہے کہ آپ کے خصم کا پلڑا از روئے دلائل زیادہ بھاری ہو۔ غرض یہ ایسا جھگڑا ہے کہ اگر ان کے اوائل اور متاخرین سب مل کر بھی اس سے نکلنا چاہیں تو نہ نکل سکیں۔

دراصل اس سلسلہ میں قباحت یہ ہوئی کہ ہمارے کمزور قسم کے مناظرین نے ان کے اس سوال کو انہی پر پٹا نہیں بلکہ ایسے طول طویل جوابات دینا شروع کیے جو نہ تو آسانی سے سمجھ میں آنے والے تھے اور نہ ایسے تھے کہ خصم ان پر سکوت اختیار کر لیتا۔

پہلے بیماری متعین کیجیے پھر علاج پر غور ہو گا

اگر کوئی شخص میرے اس طریق بحث پر یہ اعتراض کرے کہ جناب! آپ نے کیا کمال کیا۔ یہ تو محض الٹ پھیر کا چکر ہوا جس سے نہ خصم نکلا اور نہ آپ نکل سکے۔ سوال یہ ہے کہ اس کا کوئی شافی اور تحقیقی جواب بھی ہے۔

میں کہوں گا کہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص حیرت و شک میں گرفتار ہے ہم اس سے مطالبہ کریں گے کہ پہلے وہ اس مسئلہ کی تعیین کرے جس میں اسے تحیر حاصل ہوا ہے۔ مطلقاً تحیر و شک قابل علاج نہیں۔ ایسا شخص جو مسئلہ کی تعیین نہیں کرتا اور جواب چاہتا ہے، ایسے مریض کی طرح ہے جو دوا کا خواہاں ہے مگر یہ نہیں بتاتا کہ اسے تکلیف کیا ہے؟ ایسے مریض سے قدرتاً یہی کہا جائے گا کہ متعین بیماری جیسے دردسر اور اسہال وغیرہ کا علاج تو ممکن ہے، مگر غیر متعین اور مطلق بیماری کا علاج کسی طبیب کے پاس نہیں۔ اگر وہ تحیر و شک کے مقامات کی تعیین کرے گا تو میں اسے حق و باطل کی تمیز انہی پانچ اصولوں سے کر کے دکھاؤں گا، جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ ان کو

دیکھ کر ہر شخص پکار اٹھے گا کہ یقیناً حق و باطل کو جانچنے کی یہی صحیح کسوٹی ہے اور یہ اس بات کی تصدیق کرے گی کہ ادلہ کا وزن کرنے کے لیے اس سے بہتر کوئی ترازو نہیں ہو سکتی۔ نیز ہر شخص کو ترازو اور تول کی صحت پر اسی طرح یقین آجائے گا جس طرح حساب کے طالب علم کو فن حساب اور معلم حساب کی صداقت پر یقین آجاتا ہے۔ ہم نے اپنی کتاب "القسطاس المستقیم" میں ان پانچ اصولوں کو اچھی طرح بیان کر دیا ہے جسے دیکھنا ہو اس کتاب میں دیکھ لے۔

یہاں یہ مقصود نہیں کہ ان کے مذہب کی رکاکت واضح کی جائے اس سے تو مدت ہوئی میں فارغ ہو چکا۔ چنانچہ اس غرض کے لیے میری کتاب "المستظہری" دیکھیے۔ "حجۃ الحق" دیکھیے جو ان اعتراضات کے جواب میں ہے جو میرے افکار پر بغداد میں کیے گئے۔ "مفصل الخلاف" ملاحظہ ہو جو تقریباً بارہ فصلوں پر مشتمل ہے۔ اس میں ان سوالات کا جواب ہے جو میرے سامنے ہمدان میں پیش کیے گئے۔ اسی طرح "الدرج" ملاحظہ ہو جس میں باقاعدہ نقشہ اور جداول مرقوم ہیں۔ اور "القسطاس المستقیم" دیکھنے کی چیز ہے، جس میں اس حقیقت کی اچھی طرح تشریح کی گئی ہے کہ علوم کی جانچ پرکھ کے لیے کون کسوٹی صحیح ہے اور بتایا گیا ہے کہ امام معصوم کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔

مقصود یہ بتانا ہے کہ تعلیمیہ کے پاس اختلاف رائے کی تاریکیوں سے نجات حاصل کرنے کی کوئی تدبیر نہیں بلکہ منصب امامت پر بھی کوئی عقلی دلیل ان کے ہاں نہیں ملتی۔

تعلیمیہ کے پاس نصب امامت پر کوئی عقلی دلیل نہیں فیثاغورث کے ایک فلسفہ کا تتبع

مدت ہوئی میں نے ان سے مقابلہ کیا، اور میں نے انھیں بتادیا کہ بلا شبہ تعلیم

کی ضرورت ہے اور معصوم معلم کا ہونا بھی ناگزیر ہے۔ میں نے بر سبیل تنزل یہ بھی مان لیا کہ میں تمھارے تعیین کردہ امام ہی کو معصوم مانتا ہوں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ تم نے ان سے کیا سیکھا اور کن معارف کی تعلیم حاصل کی۔ میں نے اس سلسلہ میں جو اشکالات پیش کیے، ان کا جواب دینا تو درکنار یہ ان کو سمجھ بھی نہ سکے۔ آخر عاجز ہو کر امام غائب پر ان اعتراضات کو اٹھا رکھا اور کہا کہ ان کی خدمت میں پہنچ کر ان کا جواب حاصل کرنا چاہیے۔ تعجب ہے کہ انھوں نے ساری عمر تو ایسے معلم معصوم کی تلاش میں ضائع کی، پھر بزعم خود اس کو پا بھی لیا، اور اس پر مسرت و ابتہاج کا اظہار بھی کیا لیکن بے کار۔ اس سے کچھ سیکھ بھی نہ پائے اور دامنِ طلب جیسے پہلے خالی تھا، اس کے بعد بھی خالی ہی رہا۔ ان کی حالت اس نجاست سے لتھڑے ہوئے بدنصیب شخص کی سی ہے جو پانی کی تلاش میں سرگرداں ہو۔ پھر جب پانی مل جائے تو اس کو ازالہ نجاست کے لیے استعمال نہ کرے۔

تعلیمیہ میں سے بعض لوگوں نے امام معصوم سے استفادہ کا دعویٰ کیا ہے۔ لیکن وہ جن مسائل کا دعویٰ کرتے ہیں وہ فیثا غورث کا رکیک فلسفہ ہے۔ ارسطا طالیس نے اس کی تردید کی ہے اور اسے ضعیف ترین فلسفہ قرار دیا ہے جیسا کہ رسالہ "اخوان الصفا" میں مذکور ہے۔ لہذا اس کو فلسفہ کہنا ہی غلط ہے۔ یہ تو محض بھرتی کی چیز ہے۔[1]

---

[1] فیثا غورث یونانی حکما میں ادنیٰ درجے کے فلسفی ہیں۔ ارسطو نے اپنے مضامین میں اس کا نام لے کر خصوصی تذکرہ نہیں کیا نہ اس پر کوئی تنقید ہی کی ہے۔ البتہ ان نے بحث و نظر کے دائروں کو چونکہ فیثا غورثی عقائد تک پھیلایا ہے اس لیے ضمناً اس میں فیثا غورث کی تردید کا پہلو بھی نکل سکتا ہے۔ ریاضی اور فلکیات پر اس کے لائق اعتنا احسانات ہیں۔ اس کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ کائنات ریاضیاتی حقائق سے تعبیر ہے (باقی اگلے صفحہ پر)

حیرت ہے کہ ایک شخص اپنی عمر تحصیل علم میں کھپا دے اور پھر اس ڈھنگ کی رکیک اور بودی باتوں پر بھروسہ کر بیٹھے اور اپنے دل میں یہ سمجھے کہ گویا علوم کی غرض و غایت کو پا لیا ہے۔

یہ ہیں وہ تعلیمیہ جنھیں میں نے اچھی طرح چھان پھٹک کر دیکھا ہے اور جن کے ظاہر و باطن پر گہری نظر ڈالی ہے۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ لوگ عوام کو یہ کہہ کر پھانسنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ ان کو دین کی مشکلات کو سلجھانے کے لیے ایک امام معصوم کی احتیاج ہے۔ یہ کمزور عقل کے لوگ، جب اس کا انکار کرتے ہیں تو یہ قوی دلائل سے اس کی احتیاج ثابت کر دیتے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص یہ کہہ دے کہ اچھا میں تسلیم کرتا ہوں کہ مجھے ایک معصوم معلم کی احتیاج ہے۔ لیکن یہ تو بتایئے کہ آپ نے اس معلم سے کیا سیکھا اور کیا حاصل کیا۔ آخر کچھ مجھے بھی تو بتایئے تو اس پر یہ کہہ کر خاموش ہو جاتے ہیں کہ تم نے تعلیم اور معلم کی ضرورت کو جو تسلیم کر لیا تو یہی بہت ہے۔ اب یہ تمھارا فرض ہے کہ اس تعلیم کو حاصل کرنے کے درپے رہو۔ ہمارا کام بس اتنا ہی تھا۔

اس سے زیادہ وہ اس لیے نہیں بتاتے کہ وہ خوب جانتے ہیں کہ اگر کچھ کہا تو رسوائی ہو گی۔ کیونکہ اس سلسلہ میں ادنیٰ اشکالات کا جواب دینے پر بھی یہ قادر نہیں۔ اور جواب دینا تو الگ رہا ان اشکالات کو سمجھ لینا بھی ان

(بقیہ حاشیہ) غزالی نے اس کے خیالات کی رکاکت کا جو ذکر کیا ہے اس کا تعلق اس کے بنیادی افکار سے نہیں، بلکہ ان خیالات سے ہے جو روح اور اس کی تجسیم و تناسخ کے بارہ میں ہیں۔ لیکن ان خیالات کو صرف فیثاغورث کے خیالات قرار دینا صحیح نہیں۔ اس عہد کے اکثر بڑے بڑے حکما انھی تصورات کے حامی تھے۔

فیثاغورث کا عہد پانچویں اور چھٹی صدی قبل مسیح کے درمیان کا ہے۔

کے بس کا روگ نہیں۔ یہ ہے ان کی حقیقتِ حال۔ تم جس قدر ان کو ٹٹولو اور چھانو، پھٹکو گے، اسی نسبت سے ان سے نفرت کرنے لگو گے۔ میں نے جب ان کو آزمایا اور پرکھا تو کوئی توقع نہیں رہی۔ اس لیے ان سے اپنا ہاتھ اٹھالیا۔

صوفیا کا طریقِ حق

تصوف علم و عمل کی راہ ہے صرف علم کی نہیں۔ سکر و مستی کو جاننا اور شے ہے اور سکر و مستی سے دوچار ہونا شئے دیگر

میں جب ان تمام علوم کی تحقیق و تفحص سے فراغت پا چکا تو پوری توجہ سے صوفیا کے طریق حق کی طرف مائل ہوا۔ میں نے دیکھا کہ اُن کی راہ صرف علم و فن کی راہ نہیں بلکہ علم و عمل دونوں کی راہ ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نفس کی دشوار گذار گھاٹیوں کو عبور کیا جائے، اخلاقِ ذمیمہ کو ترک کرکے دل کو اس لائق ٹھہرایا جائے کہ اس میں غیر اللہ کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہ رہے۔ اور اللہ کے ذکر اور یاد کے ساتھ اس کی آبادی اور زینت کا اہتمام کیا جائے۔

چونکہ اس سے متعلقہ علم میرے لیے عمل سے سہل تر تھا اس لیے قدرتاً پہلے ان کتابوں کو پڑھنا شروع کیا جن میں تصوف کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ جیسے ابو طالب مکی کی قوت القلوب اور الحارث المحاسبی کے مولفات۔ ان کے علاوہ ان اقوال کے مطالعہ کا موقع بھی ملا جو جنید، شبلی اور ابو یزید بسطامی اور ان کے مشائخ کی طرف منسوب ہیں۔ اس سے مجھے ان کے بارہ میں اتنا علم حاصل ہو گیا جتنا کہ تحصیل و سماع سے ممکن ہے۔ مگر

ان کے لطائف اور خصوصی اسرار کا احاطہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان تعلیم و تعلّم کی حدوں سے گزر کر ذوق و حال کی سرمستیوں سے واقف نہ ہو اور اپنے اندر صفات و اخلاق کی تبدیلیاں نہ پیدا کرے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ کیا کبھی ایسا ہوا ہے کہ ایک آدمی جب صحت و تندرستی کی کنہ علمی کو پالے تو صحت و قوت کے فوائد سے بھی بہرہ مند ہو جائے۔ یا شکم سیری کی علمی تعریف معلوم کرے تو اس سے اس کے پیٹ کے خلا بھی پُر ہو جائیں۔ سکر و مستی کو جاننا اور چیز ہے اور سکر و سرمستی سے دو چار ہونا شئے دیگر۔ کتنے ہی طبیب و معالج ایسے ہیں کہ بیماری کی حقیقت سے آگاہ ہیں۔ اسباب و علائم مرض کو بھی اچھی طرح پہچانتے ہیں۔ اور دوا و نسخہ کا بھی پورا پورا علم رکھتے ہیں مگر خود اپنی صحت کے معاملہ میں کچھ زیادہ خوش قسمت نہیں۔ پھر جس طرح ان دونوں حقیقتوں میں فرق ہے اسی طرح زہد و ورع کی کیفیتوں کو جان لینے اور ان کو اپنے اندر پیدا کرنے میں فرق ہے۔

میں نے جب اس فرق کو محسوس کیا تو ان لوگوں کی صحبت میں رہنا شروع کیا۔ اس سے اندازہ ہوا کہ یہ حضرات اصحاب اقوال نہیں اصحابِ احوال ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ جہاں تک سماع و تعلیم کے فوائد کا تعلق ہے ان سے میں نے اپنا دامن بھر لیا لیکن ابھی اس علم کو حاصل کرنا باقی ہے جو محض ذوق و سلوک سے حاصل ہوتا ہے۔

اس سے پہلے میں جن شرعی و عقلی علوم کو آزما چکا تھا اور دین و فکر کے جن راستوں پر چل چکا تھا اس سے اتنا معلوم ہو ہی چکا تھا کہ تین باتوں کا ماننا بہر حال ضروری ہے۔

(۱) اللہ پر محکم ایمان

(۲) نبوّت کی قلبی تصدیق ـــــ اور

(۳) روزِ آخرت

تقویٰ کی حقیقت اور احتسابِ نفس

ایمان کی یہ تین بنیادیں دل میں نقش ہو چکی تھیں۔ لیکن کسی ایک ہی اور معین دلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے متعدد اسباب تھے، اور مختلف قرائن اور تجربے تھے، ان کی تفصیل تحریر میں نہیں آسکتی۔ اب یہ راز منکشف ہوا کہ عالم آخرت کی بہرہ مندیاں بجز تقویٰ کے اور نفس کو خواہشات سے بچانے کے حاصل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن یہ تقویٰ کیا ہے؟ تقویٰ اس سے تعبیر ہے کہ قلب علائقِ دنیا سے دست بردار ہو جائے اور انسان اس دار الغرور سے منہ موڑ کر دار الخلود کی طرف رُخ کرے۔ یہی نہیں بلکہ پوری توجہ و ہمت سے اللہ کی طرف عنانِ التفات پھیرے۔ مگر یہ مقام آسانی سے میسر ہونے والا نہیں۔ اس کے لیے عزت وجاہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ مال و دولت سے کنارہ کش ہونا پڑتا ہے اور ہر طرح کے لگاؤ اور شور و غل سے دل کو ہٹانا ہوتا ہے۔

میں نے اس نقطہ نظر سے جب اپنے احوال کا جائزہ لیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ علائق میں بڑی طرح گرفتار ہوں۔ اعمال پہ نظر ڈالی تو معلوم ہوا کہ ان میں تدریس و تعلیم کا مشغلہ جو نسبتہً بہتر ہے وہ بھی کچھ لائق قدر نہیں کیونکہ جن علوم کا میں درس دے رہا ہوں وہ آخرت و عقبیٰ میں کام آنے والے نہیں۔

پھر جب نیتوں کو ٹٹولا تو یہاں بھی بگاڑ نظر آیا۔ یوں محسوس ہوا کہ اس مشغلہ سے مقصود اللہ کی رضا جوئی نہیں ہے بلکہ اس کا محرک جاہ طلبی کا جذبہ ہے اور شہرت و نام آوری کا داعیہ ہے۔ اس صورتِ حال سے دوچار ہونا تھا کہ آنکھیں کھلیں اور معلوم ہوا کہ جہنم کے کنارے پر ہوں اور اگر تلافی احوال کی کوئی کوشش بروئے کار نہ لائی گئی تو اس میں گر جانا یقینی ہے۔

کشاکش

اس تجزیہ احوال کا خیال آنا تھا کہ فکر دامنگیر ہوئی اور ایک عرصہ

تک حیص بیص کے عالم میں رہا۔ زمامِ اختیار اگرچہ اب تک میرے ہاتھ میں تھی تاہم قوتِ فیصلہ کھو چکا تھا۔ کبھی یہ سوچتا کہ بغداد سے نکل جاؤں اور جاہ و ثروت کے ان احوال سے دست کش ہو جاؤں۔ کبھی موانع آگھیرتے۔ ایک قدم آگے بڑھاتا تو دوسرا پیچھے کو ہٹاتا۔ اگر کسی صبح کو عقبیٰ کی طلبِ صادق دل میں کروٹ لیتی تو شام کو جنودِ شہوت ہلہ بول دیتے۔ نتیجہ یہ ہوتا کہ ہمتیں پست ہو جاتیں۔ ایک طرف دنیا کی خواہشات بغداد ہی میں رہ جانے پر مجبور کرتیں اور دوسری طرف داعیہ آخرت کوچ! کوچ! پکارتا اور کہتا کہ عمر بہت کم رہ گئی ہے۔ سفر جو درپیش ہے طولانی ہے اور علم و عمل کی جس پونجی پر تمھیں ناز ہے وہ ریا و تخییل سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔ اس لیے اب اگر آخرت کے لیے تیار نہیں ہوتا اور اس وقت علائق دنیا سے پیچھا نہیں چھڑاتا تو اس کا موقع کب پیدا ہوگا۔ جب ایسے خیالات سطحِ دل پر ابھرتے تو دل چاہتا کہ بغداد سے نکل بھاگوں۔ لیکن پھر فوراً ہی شیطان پلٹ کر دل میں ڈال دیتا کہ "یہ کیفیتیں تو سراسر عارضی ہیں۔ ان کی اطاعت ہرگز اختیار نہ کرنا کیونکہ اس وقت تو یہ جاہ و رتبہ تمھیں بغیر کسی تکدر کے حاصل ہے، اور اس میں تمھارا کوئی شریک اور خصم بھی نہیں۔ لیکن اگر ان کیفیتوں سے متاثر ہو کر تم نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کے بعد تمھارا دل پھر اس ٹھاٹھ پر للچائے گا اور اس وقت اس کے حصول کی کوئی صورت نہ ہوگی۔"

امدادِ غیبی سے زبان بند ہو گئی

اس تردد اور بے یقینی کی حالت میں کوئی چھ ماہ تک پڑا رہا۔ کبھی خواہشاتِ دنیا روکتیں اور کبھی دواعی آخرت ہرب و فرار پر اکساتیں۔ آخر غیب سے سامانِ معاونت پیدا ہوا، اور میں نے حدِ اختیار سے نکل کر اضطرار کی

سرحدوں میں قدم رکھا، یعنی یکایک میری زبان بند ہو گئی، اور میں نے مجبوراً درس و تعلیم کے مشغلوں سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اب یہ حالت تھی کہ طالب علم میرے پاس آتے تھے، اور میں چاہتا بھی تھا کہ ان کو پڑھا کر ان کا دل خوش کروں مگر زبان بالکل چلتی نہ تھی اس پر دل بدرجہ غایت غمگین ہوا۔ کھانا پینا یکسر چھوٹ گیا۔ قوتِ ہضم نے جواب دے دیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ نہ کھانے کی کوئی چیز بھاتی تھی، اور نہ پانی کا ایک گھونٹ پیا جا سکتا تھا۔ نقاہت تھی کہ تمام قویٰ میں جاری و ساری! اطباء نے تھک ہار کر علاج سے ہاتھ اٹھایا اور کہا کہ "یہ کوئی جسمانی عارضہ نہیں بلکہ اس کے دل پر پہلے کوئی صدمہ پہنچا ہے اور پھر اس نے مزاج کی طرف رخ کر لیا ہے۔ اب جب تک اس صدمہ کا علاج نہ ہو اور دل کو راحت میسر نہ آئے دوسرے علائم کا ازالہ نہیں ہو سکتا۔"

میں نے محسوس کیا کہ اس اضطرار کے ہاتھوں قطعی عاجز ہو گیا ہوں اور میرا کوئی اختیار باقی نہیں رہا۔ اس مرحلہ پر میں نے ایک عاجز و بے بس انسان کی طرح اس ذاتِ گرامی کی طرف دعا کا ہاتھ بڑھایا جس کی تعریف ہی یہ ہے:

امن یجیب المضطر اذا دعاہ یا وہ جو بے بسوں کی دعائیں سنتا ہے۔

اس سے جاہ و مال اور عیال و اولاد سے علیحدگی اختیار کر لینا آسان ہو گیا چنانچہ سفر کی ٹھانی۔ لوگوں کو یہ یقین دلایا کہ مکہ معظمہ کا ارادہ ہے۔ حالانکہ ارادہ یہ تھا کہ شام کو مستقر ٹھہراؤں اور واپسی کا نام نہ لوں۔ یہ تدبیر اس لیے اختیار کی کہ مبادا خلیفہ اور حلقہ احباب اس فیصلہ پر مطلع نہ ہو جائیں، اور مجھے روک نہ دیں۔ علمائے عراق میرے اس عزم و ارادہ کے مخالف تھے۔ اس لیے انھوں نے اس پر ملامت بھی کی کہ اس شان و شکوہ سے کیوں دستبردار ہو رہا ہوں۔ ان کے نزدیک یہ منصب تعلیم اور مسندِ درس

جس پر کہ میں فائز تھا ایسی نہ تھی کہ اس کو چھوڑ دینا دینی خدمت سمجھا جاتا، کیونکہ وہ تو اسی کو بہت بڑا دینی اعزاز قرار دیتے تھے۔ یہ تھا ان کا مبلغ علم۔

قیاس آرائیاں

میری اس روش نے عوام کو عجیب عجیب قیاس آرائیوں میں ڈال دیا۔ جو لوگ عراق سے دُور تھے وہ تو میری اس حرکت کو حکام کے ایما پر محمول کرتے تھے۔ اور جو حکام کے قریب تر تھے وہ جب دیکھتے کہ حکام کس قدر میری طرف ملتفت ہیں اور میں کتنا ان سے بدکتا اور دور رہتا ہوں تو وہ یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ "یہ کوئی آسمانی تدبیر ہے۔ اس کا سبب اس کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ اہلِ اسلام اور گروہِ علما کو نظرِ بد لگ گئی ہے۔"

بہر آئینہ میں نے بغداد چھوڑ دیا، اور جس قدر مال و دولت میرے پاس تھا اس میں سے بقدرِ کفالت بچوں کے لیے رکھ کر باقی سب اللہ کی راہ میں دے دیا۔ اور جو رکھ لیا وہ اس بنا پر کہ عراق کا مال مسلمانوں کے مصالح کے لیے وقف ہے۔ اس لیے میرے بچوں کے لیے اس سے زیادہ نافع مال اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا۔

بغداد کو چھوڑنے کے بعد میں نے شام کا رخ کیا اور قریباً دو سال تک یہاں رہنا پڑا۔ ان دو سالوں میں عزلت و خلوت، اور مجاہدہ و ریاضت شب و روز کا مشغلہ تھا۔ غرض یہ تھی کہ تزکیۂ نفس کی نعمت پاؤں۔ اخلاق سنوریں، اور قلب اللہ کی یاد کے لیے یکسوئی حاصل کرے۔ یہ لائحہ عمل وہی تھا جس کو میں نے صوفیا سے سیکھا تھا۔ میرا یہ روزانہ کا معمول ہو گیا تھا کہ دمشق کی ایک مسجد کے منارہ پر چڑھ جاتا اور دروازہ بند کر کے ذکر و شغل میں دن بھر لگا رہتا۔ پھر یہاں سے بیت المقدس کو منتقل ہو گیا اور مقام صخرہ میں

ہر روز جا کر عبادت میں مشغول رہنے لگا۔

پھر فریضۂ حج کے داعیہ نے کروٹ لی۔ اور دل نے چاہا کہ مکہ و مدینہ کے فیوض و برکات سے بہرہ مندی حاصل کی جائے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے ہاں حاضری دینے کے بعد روضۂ رسول اللہؐ کی زیارت کا شرف حاصل کیا جائے۔ اس خیال کا آنا تھا کہ حجاز کا قصد کیا۔

وطن کی یاد

حج سے فراغت ہوئی تو بال بچوں کی کشش نے کھینچا اور وطن کی یاد دلائی۔ میں اگرچہ ان علائق سے دور ہو چکا تھا تاہم وطن میں آنا ہی پڑا۔ یہاں پر بھی عزلت گزینی کا شوق قائم رہا۔ چنانچہ مجبوریوں کے باوجود تصفیہ قلب کی خاطر خلوت و علیحدگی کا انتظام کرتا رہا۔ اور جس طرح بھی بن پڑا ذکر و فکر اور خلوت و عزلت کے لمحوں سے استفادہ کرنے میں کوتاہی نہ ہونے دی۔ اگرچہ اس اثنا میں حوادث زمانہ، بال بچوں کی ضروریات اور معاش کی مصروفیتیں خلل انداز ہوتی رہیں اور یہ جھمیلے بار بار خلوت کی مسرتوں کو مکدر کرتے رہے لیکن بایں ہمہ خلوت کی مسرتوں کی طرف رجوع کرتا ہی رہا۔

اس کشاکش اور خلوت و مراقبہ پر دس سال گزر گئے۔ اس عرصہ میں ایسے ایسے امور کا انکشاف ہوا کہ ان کا شمار ناممکن ہے۔ اس مرحلہ پر صرف اسی قدر بتاؤں گا کہ جس کا جاننا نفع مند اور مفید ہے۔

مجھے قطعیت کے ساتھ معلوم ہوا کہ صوفیا ہی کا گروہ ہے جو خصوصیت سے اللہ کی راہ پر گامزن ہے۔ انھیں کی سیرت سب سے بہتر ہے۔ انھیں کا طریقہ زیادہ صاف ہے اور انھیں کے اخلاق زیادہ پاکیزہ اور بلند ہیں، بلکہ اگر تمام عقلاء و حکماء کی عقل و حکمت کو جمع کر لیا جائے اور

واقعات مشریعت کے اسرار و علم کو ملالیا جائے تاکہ ان سے بہتر سیرت کی تشکیل ہو سکے، تب بھی ان کے اخلاق و سیرت کے ڈھانچے کو بدلنا ضروری نہ ہو کیونکہ صوفیا کی تمام حرکات و سکنات، چاہے ظاہری ہوں چاہے باطنی، مشکوٰۃ نبوت ہی سے تو مستنیر ہیں۔ اور نورِ نبوت سے بڑھ کر اور کوئی نور روئے زمین پر اس لائق نہیں کہ اس سے روشنی حاصل کی جائے۔ مقصود یہ ہے کہ ایسے طریق کی بلندی و صحت پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے جس میں پہلی شرط ہی دل کو ماسواء اللہ سے پاک کرنا ہے۔ اور جس کی تکبیر تحریمہ ہی یہ ہے کہ دل کو اللہ کے ذکر میں مستغرق رکھا جائے۔ جس کا آغاز یہ ہو، اور انتہا یہ ہو کہ سالک اللہ کی ذات میں اپنے کو کلیتہً فنا کر ڈالے۔

فنا فی اللہ سلوک کا پہلا زینہ ہے

فنا فی اللہ کا یہ درجہ آخری، کسب و اختیار کی رعایت سے ہے ورنہ سلوک کا تو یہ پہلا زینہ ہے اور اس سے پہلے جو کچھ ہے اس کو اس کی دہلیز سمجھیے، کیونکہ یہاں تو پہلے مرحلہ ہی پر مکاشفات و مشاہدات کا آغاز ہو جاتا ہے۔ صوفیا جب اس مرحلہ میں داخل ہوتے ہیں تو عالم بیداری میں پہلے فرشتوں اور انبیا کی روحوں کو براہِ راست دیکھتے ہیں، ان کی باتیں سنتے ہیں اور ان سے علوم و معارف کا استفادہ کرتے ہیں۔ یہی نہیں ان کے احوال میں ترقی ہوتی ہے اور صور و امثال کے اس مشاہدہ سے آگے بڑھ کر ایسے مقام پر فائز ہو جاتے ہیں کہ جہاں کی کیفیات و تاثرات پر الفاظ و حروف کا جامہ ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ اور اگر کوئی جرأت کر کے اس حالت کی وضاحت کرنا بھی چاہیے تو خطا و لغزش کا سہارا لیے بغیر چارہ نہیں۔ مختصراً یوں خیال کیجیے کہ یہ قرب و اتصال کی ایسی کیفیت ہے کہ ایک گروہ تو اس کو حلول سے تعبیر کرتا ہے۔ ایک طائفہ اتحاد کہتا ہے۔ اور ایک اس کو وصول کے

نام سے پکارتا ہے۔ یہ سب خیالات غلط ہیں۔ ہم نے اپنی کتاب "المقصد الاسنیٰ" میں اس کی نشان دہی کی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ جو شخص بھی اس حقیقت سے دوچار ہو، اس کو اس سے زیادہ کچھ نہیں کہنا چاہیے:

فکان ما کان مما لست اذکرہ فظن خیرا ولا تسئل عن الخبر

(جو ہوا سو ہوا میں اس کی تفصیلات بیان کرنے کا نہیں۔ بس یہ سمجھ لو کہ اچھا ہی ہوا، زیادہ کاوش اور ٹٹول سے کیا فائدہ)

تصوّف کی ضرورت

غرض یہ ہے کہ جس نے تصوف کی بہرہ مندیوں سے اپنا دامنِ طلب نہیں بھرا اس نے حقیقتِ نبوت کی بو بھی نہیں سونگھی، اور بجز نام اور اسم کے اس کو کچھ حاصل نہیں ہوا۔

اولیاء اللہ کی کرامات، انبیا کی بدایات ہیں۔ چنانچہ کرامات کی یہ کیفیتیں آں حضرتؐ کو اسی وقت میسر تھیں جب آں حضرتؐ غارِ حرا میں خلوت و عبادت کی غرض سے تشریف لے گئے اور اس حد تک ان میں والہانہ طور پر مصروف رہے کہ عربوں کو یہ دیکھ کر کہنا پڑا:

ان محمدا عشق ربہ۔ حضرت محمدؐ تو خدا پر عاشق ہو گئے ہیں۔

یہ وہ حالت ہے جس کو ہر وہ شخص محسوس کر سکتا ہے جو اس راہ پر گام فرسا ہے اور جس کو یہ ذوق حاصل نہیں وہ تجربہ اور سننے سے جان سکتا ہے۔ بشرطیکہ ان لوگوں کے ساتھ کثرت سے نشست و برخاست رکھے اور قرائن و احوال سے حق و یقین کو معلوم کرنے کی کوشش کرے۔ یہ وہ گروہِ پاک ہے کہ جو شخص بھی ان کے ساتھ محبت رکھے گا، حقیقت و ایمان کی نعمت سے محروم نہیں رہے گا۔ کیونکہ ان کا کوئی ہم نشین بھی اس معاملہ میں بدنصیب نہیں۔

جسے ذوق وشوق کی یہ دولت نہیں ملی وہ بھی اس حالت یقین واذعان کو دلیل و برہان کے شواہد کے ذریعہ معلوم کر سکتا ہے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں عجائب القلب کے ضمن میں بیان کیا ہے۔

علم، ذوق اور ایمان

اگر کوئی شخص برہان ودلیل کی وساطت سے کسی نتیجہ تک پہنچتا ہے تو یہ علم ہے۔ اگر ان نتائج سے روبرو دوچار ہے، تو یہ ذوق ہے اور اگر انہی نتائج ومعارف کو سنتا اور تجربے سے دریافت کرتا ہے تو اسے ایمان کہتے ہیں۔

یہ ہیں علم کے تین درجے جن کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے:

یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات

اللہ تعالیٰ تم میں سے مومنوں کے اور اہل علم کے درجات بڑھاتا رہتا ہے۔

ان کے ماسوا جو لوگ ہیں وہ سراسر جاہل ہیں اور یہی اس حالت وکیفیت کے منکر بھی ہیں۔ اور انہی کو مذاق اور ٹھٹھوں کی سوجھتی ہے۔ یہی وہ حضرات ہیں جن کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ومنھم من یستمع الیک حتی اذا خرجوا من عندک قالوا للذین اوتوا العلم ماذا قال انفاً اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبھم واتبعوا اھواءھم فاصمھم واعمٰھم۔

انہی میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو تمہاری باتوں کو سنتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب تمہاری بزم ارشاد سے نکل کر باہر جاتے ہیں تو اہل علم سے کہتے ہیں۔ دیکھو اس نے ابھی کیا کہا۔ یہ وہی لوگ ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا دی ہے اور وہ اپنی خواہشات کی پیروی کر رہے ہیں۔ سو اللہ نے ان کو بہرہ اور اندھا بنا رکھا ہے۔

صوفیائے کرام کے ساتھ نشست و برخاست رکھنے اور ان کے طریق پر چلنے سے مجھ پر جو سب سے بڑی چیز منکشف ہوئی وہ نبوّت کی حقیقت اور اس کے خواص ہیں۔ چونکہ یہ جاننا بہت ضروری ہے کہ نبوت کا سرچشمہ علم کیا ہے، اس لیے آئندہ ابواب میں اس کی تفصیل سنیئے۔

حقیقتِ نبوّت

جوہرِ انسانی کو اوّل اوّل سادہ حالت میں پیدا کیا گیا

جوہرِ انسانی کو اوّل اوّل بالکل سادہ حالت میں پیدا کیا گیا۔ اس کو کچھ معلوم نہ تھا کہ اللہ نے اس کے گرد و پیش کس کس عالمِ رنگ و بو کو پیدا کر رکھا ہے اور ان عوالم مختلفہ کی وسعت و کثرت کا یہ حال ہے کہ ان کا نہ کوئی شمار ہے نہ حد، اور نہ چھور۔

وما یعلم جنود ربک الا ھو۔ — اور تیرے پروردگار کے لشکروں کو اس کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔

ان کا احساس انسان کو ادراک کے ذریعے ہوا اور ہر ادراک پیدا ہی اس غرض سے کیا گیا ہے تاکہ انسان اس کی وساطت سے ان رنگا رنگ کے عوالم سے باخبر ہو سکے۔ رنگا رنگ کے عوالم سے ہماری مراد موجودات کی تمام قسمیں ہیں۔

حسِ لامسہ کی بیداری

ان ادراکات میں پہلے پہل جو ادراک انسان میں ابھرتا ہے وہ حس یا چھونے کا حاسہ ہے۔ اس سے حرارت و برودت کا اندازہ ہوتا ہے

رطوبت و یبوست کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اور اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے کہ کون چیز کھری اور سخت ہے اور کون نرم اور ملائم ہے۔ مگر اس میں وسعت نہیں۔ چنانچہ اس کے احاطہ اختیار سے یہ خارج ہے کہ رنگ اور نغمہ کا کوئی تصور قائم کر سکے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ قوتِ لامسہ کے حساب سے آواز یا رنگ کا تصور سرے سے موجود ہی نہیں۔

حاسۂ بصر و سمع اور ذوق کی تخلیق

اس کے بعد اس کمی کو پورا کرنے کی غرض سے حاسۂ بصر معرضِ وجود میں آتا ہے جو نسبتاً زیادہ وسیع ہے۔ اس کے ذریعہ انسان رنگ و روپ اور شکل و صورت کو پہچاننے لگتا ہے۔

پھر قوتِ سامعہ کروٹ لیتی ہے اور انسان نغمہ و آواز کے زیر و بم سے واقف ہوتا ہے۔

پھر قوتِ ذائقہ بیدار ہوتی ہے اور اس کے بعد ادراک و معرفت کے کچھ اور دروازے کھلتے ہیں تاآنکہ یہ سنِ تمیز میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ دَور اس وقت آتا ہے جب بچہ چھ سال کی مسافت قریب قریب طے کر لیتا ہے۔

ایک نیا انداز

یہ ایک نیا ہی انداز ہے۔ اس میں اس کو ایسی ایسی باتوں کا احساس ہوتا ہے جن کا عالم احساس میں پہلے کبھی نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد ارتقائے ادراک کا ایک اور قدم اٹھتا ہے۔ یعنی انسان کو عقل بخشی جاتی ہے۔ اب یہ واجبات کی تعیین کرتا ہے۔ جائزات کا جائزہ لیتا ہے اور ممتنعات و مستحیلات کے مفہوم کو سمجھنے لگتا ہے۔ اور ایسے امور پر مطلع ہو جاتا ہے کہ اس سے پہلے ان کا اس کو شعور تک نہ تھا۔

عقل و شعور سے آگے کا قدم

عقل کے ادراک کا ایک طور ہے جس سے اللہ کے منتخب اور چیدہ حضرات دوچار ہوتے ہیں۔ اس میں علم و معرفت کی ایک بالکل ہی نئی آنکھ وا ہوتی ہے جس کے ذریعے انسان غیب سے آگاہ ہوتا ہے، اور مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات کو پہلے سے دیکھ لیتا ہے اور اس کے علاوہ ایسے ایسے امور اس پر منکشف ہونا شروع ہوتے ہیں کہ عقل حیران و ششدر رہ جاتی ہے۔ جس طرح سن تمیز میں معقولات کا ادراک نہیں ہو سکتا یا لمس و بصر اور سمع و ذوق کے علم میں سنِ تمیز کی باتوں کا کوئی اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ اسی طرح محض عالم عقلی میں مقید انسان نبوت کی بلند پروازیوں کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اور پھر جس طرح یہ ممکن ہے کہ چھ برس کا ننھا سا بچہ" جس نے ابھی ابھی سن تمیز میں قدم رکھا ہے معقولات کو نہ سمجھ سکے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بعض عقلا طورِ نبوّت کے تقاضوں کو نہ سمجھ سکیں۔ یہ علم نہیں بلکہ عین جہالت ہے کہ جس کیفیت تک ان کے ادراک نے رسائی حاصل نہیں کی اس کا انکار کر دیا جائے۔ ان کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی مادرزاد اندھا الوان و اشکال کے تفاوت کو اس بنا پر تسلیم نہ کرے کہ اس کے دائرہ ادراک سے یہ چیزیں خارج ہیں، اور درحقیقت یہ اس انکار پر مجبور بھی ہے کیونکہ اگر دوسرے تواتر اور تسلسل سے ان چیزوں کی موجودگی کا اس کو یقین نہ دلائیں تو وہ ان کے موجود ہونے کا کوئی تصور ذہن میں قائم کر ہی نہیں سکتا۔

نبوّت کا تعلق خواب و رویا سے

نبوّت کیا ہے؟ اور کیونکہ ایک انسان ایسے امور کی دریافت پر قادر

ہو سکتا ہے جس تک کہ عام اوراکات کی رسائی نہیں ہو سکتی؟ اس کو خواب ورویار کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرو۔ یہ اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ اس نے حقیقتِ نبوت کی توضیح کے لیے خود انسان کے اندر ایک نمونہ اور تمثال کا اہتمام فرما دیا ہے جس میں کہ ایک حد تک خصوصیاتِ نبوت کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں اور جس سے اس بات کا آسانی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ طورِ عقلی سے ورا بھی فکر و شعور کے کچھ اطوار ہیں۔ خواب میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک انسان یا تو صراحةً آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات کو دیکھ لیتا ہے اور یا یہ واقعات مثال کے پردے میں مستتر ہوتے ہیں جن کی اصلیت تعبیر سے معلوم ہو جاتی ہے۔ اب اگر لوگ خواب نہ دیکھتے اور ان کو رویا کا کوئی ذاتی تجربہ نہ ہوتا تو ان کو یقین دلانا مشکل ہو جاتا کہ ایک انسان جس پر بے ہوشی کا عالم طاری ہے جو سمع و بصر کے احساسات سے محروم ہے اور جس کی قوتِ مدرکہ بیدار نہیں ہے وہ امورِ غیب پر یوں مطلع ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں مخالف کہہ سکتا تھا کہ جناب یہ کیونکر ممکن ہے؟ کیا ادراک کی کوئی قسم ایسی بھی ہے جو قوائے حاسہ و مدرکہ کی وساطت اختیار کیے بغیر حاصل ہو جائے۔ پھر امورِ غیب پر تو ان احساسات کی موجودگی میں بھی اطلاع پانا مشکل ہے چہ جائیکہ ان پر ایسے شخص کو اطلاع ہو جائے جو اپنے حواس ہی میں نہیں ہے۔

نبوت عقلیات سے آگے کا مقام ہے

دلیل کا یہ انداز ایسا ہے کہ مشاہدہ جس کی تکذیب کرتا ہے۔ پس جس طرح عقلِ انسانی کو ہم ایک ایسا طور اور حسیات سے آگے کی ارتقائی کڑی مانتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے معقولات کے ایسے ایسے

عجائب کا علم حاصل ہوتا ہے کہ قوائے حاسہ کو نہیں ہو پاتا۔ اسی طرح نبوت بھی ایک طور، ایک ارتقائی کیفیت اور حالت سے تعبیر ہے جس میں کہ حواس وعقل کے علاوہ ایک اور آنکھ کھل جاتی ہے جس کے ذریعے پیغمبر غیوب پر مطلع ہو جاتا ہے۔ اور ایسے ایسے امور کا اس پر انکشاف ہونے لگتا ہے کہ مجرد عقل جن کے انکشاف پر قدرت نہیں رکھتی۔

منکرینِ نبوّت کی قسمیں

جو لوگ نبوت میں شک کرتے ہیں وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان کو اس کے امکان میں شبہ ہوگا۔ یا اس میں شبہ ہوگا کہ یہ موجود بھی ہے یا نہیں۔ یا کھٹک کی نوعیت یہ ہوگی کہ اگر یہ پائی بھی جاتی ہے تو کیا ضرور ہے کہ کسی معیّن شخص کو نبی مان لیا جائے۔

جہاں تک نبوت کے امکان کا تعلق ہے زیادہ تردد کی ضرورت نہیں۔ اس کا فی نفسہٖ موجود ہونا ہی امکان پر کھلی ہوئی شہادت ہے۔ آپ پوچھیں گے کہ اس کے وجود پر کیا دلیل ہے۔ ہم کہیں گے کہ علوم و معارف کی ایک مقدار ایسی ہے کہ بجز الہام و وحی کے حاصل ہونے والی نہیں۔ مثلاً علم النجوم یا بعض ادویہ کے خواص کہ اوّل اوّل ان کو الہام کی وساطت سے معلوم کیا گیا۔ اگر کوئی کہے کہ یہ کیوں نہ فرض کر لیا جائے کہ انسان نے برسوں کے تجربے سے خود ان معارف تک رسائی حاصل کی ہے۔ ہم کہیں گے ایسا ہونا ممکن کب ہے؟ کیا یہ نہیں جانتے کہ ستاروں کے بعض احوال و احکام ایسے ہیں کہ ان کا وقوع ہزار برس میں ایک مرتبہ ہوتا ہے، اور کون ایسا ہے جو ہزار برس تک جیے اور اپنے مطالعہ و مشاہدہ کے احوال کو باقاعدہ قلمبند کرتا رہے۔ اسی پر ادویہ کے ان خواص کو قیاس کر لو جو سینکڑوں برس سے لوگوں کو معلوم ہیں۔

اس دلیل سے معلوم ہوا کہ عقل کے علاوہ، ادراک کی ایک اور قسم بھی ہے، اس کو ہم نبوت سے تعبیر کرتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس انداز کی دریافت و یافت نبوت کا ایک خاصہ ہے۔ اس کے اور متعدد خواص بھی ہیں جن کو ہم بیان نہیں کر رہے ہیں۔ اور یہ جو ذکر ہوا ہے اس کو یوں سمجھیے کہ سمندر میں سے ایک قطرہ ہے۔ ہم نے اس کو محض اس خیال سے بیان کیا ہے کہ تمھارے پاس اس کا ایک نمونہ خواب کی صورت میں موجود ہے۔ اور اسی قبیل کے کچھ مدرکات بھی ہیں جن سے تم آشنا ہو۔ ظاہر ہے کہ ان کو اگر صرف عقل کے بل بوتے پر معلوم کیا جاتا تو کبھی معلوم نہ ہو سکتے وہ تو سابق انبیا کا فیض و معجزہ ہے کہ انھوں نے یہ قیمتی سرمایہ علوم و معارف کا ہم تک پہنچا دیا۔

سوا خواب اور رویا کے نبوت کی تصدیق کا اور کوئی عملی ذریعہ نہیں

اس کے سوا جو نبوت کے خواص ہیں ان کا علم صرف اس ذوق سے حاصل ہو سکتا ہے جو جادہ تصوف پر چلنے سے حاصل ہوتا ہے۔ میں نے تو نبوت کی ابتدائی حقیقتوں کو صرف خواب کے نمونہ سے جانا درنہ اگر خواب و رویا کے کسی تجربہ و نمونہ سے میں پہلے سے آشنا نہ ہوتا، تو میرے لیے احکام نبوت کو ماننا سخت دشوار ہو جاتا۔ کیونکہ اگر نبوت کا کوئی نمونہ اور تمثال موجود نہ ہو، جس سے کہ کچھ کچھ اس کے مزاج و حقیقت کا اندازہ ہو سکے تو اس کی حقیقت انسانوں کے لیے سراسر ناقابل فہم ہو جائے۔ چہ جائیکہ اس کی تصدیق۔ کیونکہ تصدیق کا مرتبہ بہرحال فہم کے بعد ہے۔

اس نمونہ اور تمثال کو پانے کے لیے زیادہ ریاضت کی ضرورت نہیں۔ یہ سلوک کی ابتدائی منزلوں ہی میں حاصل ہو جاتا ہے اور اتنے ہی سے ایک طرح کے ذوق کی چاشنی سے سالک آشنا ہو جاتا ہے۔ اور ان امورِ نبوت کی تصدیق سے بہرہ مند ہو جاتا ہے، جن کی تصدیق عقل و قیاس آرائی سے ہونیوالی

نہیں۔ غور کیجیے گا تو تنہا یہی خصوصیت نبوت پر ایمان لانے کے لیے کافی ہے۔

پیغمبر کے حالاتِ زندگی اس کی نبوّت پر دلالت کرتے ہیں

اگر شک کی نوعیت یہ ہو کہ تمھیں کسی معین شخص کی نبوت سے متعلق یہ تردد ہے کہ یہ نبی ہے یا نہیں تو اس کا حل یہ ہے کہ اس شخص کے حالات سے اندازہ لگاؤ۔ اگر وہ زندہ ہو تو مشاہدہ سے ہو سکتا ہے، ورنہ تواتر و سماع سے ان احوال کا معلوم ہو جانا ممکن ہے، جن سے کہ اس کی صداقت و حقانیت کا پتہ چل سکتا ہے کیونکہ اگر آپ نے طب و فقہ کو جان لیا ہے اور ان کی صحیح نزاکتوں کی معرفت پیدا کر لی ہے تو اس میں کچھ دشواری نہیں کہ صرف ان کے حالات دیکھ کر یا سن کر آپ یہ کہہ دیں کہ یہ اطبا ہیں یا ان کا شمار فقہا میں ہوتا ہے۔ معرفتِ احوال ایسی چیز ہے کہ جس سے بخوبی امام شافعی اور جالینوس میں فرق محسوس ہو سکتا ہے اور آپ کہہ سکتے ہیں کہ اول الذکر صاحب فقہ و قیاس کے امام ہیں، اور ثانی الذکر جلیل القدر طبیب۔ یہ علم جو احوال کی دریافت سے حاصل ہوا ہے تحقیقی ہی کہلائے گا۔ تقلیدی نہیں۔ اس لیے کہ جب آپ نے طب و فقہ کی موشگافیوں کا مطالعہ کیا تو آپ میں گویا فقہا و اطبا کو پہچاننے کا ملکہ پیدا ہو گیا۔ ٹھیک اسی طرح نبوت کا معاملہ ہے۔ اگر آپ نے نبوت کے مفہوم و معنی کو اچھی طرح سمجھ لیا، اور قرآن و حدیث کو غور سے پڑھا تو اس حقیقت کے پا لینے میں آپ کو کسی وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا کہ آں حضرت نبوت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہیں۔ اس کی مزید تائید آپؐ کے ان ارشادات سے ہوتی ہے جو نہایت حکیمانہ ہیں اور تجربہ سے ان کی صداقت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً آپؐ نے فرمایا:

من عمل بما علم ورثہ اللہ علم ما لم یعلم[1]

جس شخص نے اپنے علم پر عمل کیا، اللہ تعالیٰ اس پر ان علوم کے دروازے کھولے گا جن کو وہ نہیں جانتا۔

[1] کتب متداولہ میں یہ حدیث پائی نہیں جاتی۔

من اعان ظالماً سلط اللّٰه علیہ[1] — جو شخص ظالم کی اعانت کرتا ہے، اللہ اسی ظالم کو اس پر مسلط کر دیتا ہے۔

من اصبح وھموم ھم واحد کفاہ اللّٰہ تعالیٰ ھموم الدنیا والاٰخرۃ[2] — جس شخص کی صبح اس حال میں ہو کہ اس کو اللہ کی فکر کے سوا اور کوئی فکر لاحق نہیں تو اللہ تعالیٰ اس کو دنیا و آخرت کے تمام غموں سے نجات دلا دے گا۔

غور فرمایئے! کس قدر سچی باتیں ہیں۔ ان کو ہزاروں اقوال میں بھی آزمایئے گا تو سچ ہی پایئے گا۔

معجزات و خوارق بغیر دوسرے قرائن کے بیکار ہیں

یہ ہے نبوت کے بارہ میں یقین حاصل کرنے کا صحیح طریق۔ یہ نہیں کہ لاٹھی سانپ ہو گئی۔ یا چاند پھٹ گیا۔ کیونکہ ان معجزات کو اگر آپ دوسرے بے شمار قرائن سے الگ کر کے اور ہٹا کے دیکھیں گے تو اصل شبہ دور نہ ہو پائے گا۔ بلکہ اور شبہ پیدا ہو گا کہ کہیں یہ سحر اور خیال بندی کی کرشمہ سازیاں تو نہیں ہیں۔ یہ بھی گمان ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے ایمان کو آزمانے کے لیے تو یہ خوارق نہیں دکھائے ہیں:

یضل من یشاء ویھدی من یشاء۔ — جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

معجزات کے متعلق طرح طرح کے سوالات آپ کے ذہن میں ابھر سکتے ہیں، لیکن اگر آپ کا ایمان دلائل کے ایسے سلسلہ پر مبنی ہے جو استوار

---

[1] الجامع الصغیر بروایت ابن عساکر

[2] ماخذ معلوم نہیں ہو سکا۔

اور با قاعدہ ہے تو یہ اعتراضات خود بخود زائل ہو جائیں گے اور ایمان متزلزل نہیں ہو گا ورنہ سخت خطرہ ہے۔ اس بنا پر یہ نہایت ضروری ہے کہ آپ کا ایمان خوارق کے بارہ میں یہ نہ ہو کہ یہی سب کچھ ہیں۔ بلکہ یہ ہونا چاہیے کہ من جملہ دوسرے دلائل و قرائن کے ایک دلیل اور ایک قرینہ یہ بھی ہیں۔ اس انداز سے جو علم حاصل ہو گا وہ قطعی ہو گا اور کسی ایک ہی متعین دلیل و قرینہ پر مبنی نہیں ہو گا کہ اس پر شک و ارتیاب کا حملہ ہو سکے۔ اس کی کیفیت اس یقین کی طرح کی سی ہو گی جو خبر متواتر کے ذریعہ ہاتھ لگے کہ کوئی بھی اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ چونکہ خبر آحاد سے مستفاد ہے اس لیے ماننے کے لائق نہیں۔ یہ تو نبوت کو قطعیت کے ساتھ معلوم کرنے کا علمی انداز ہوا۔ اب اگر یہ ذوق سے حاصل ہو تو اس کو یوں سمجھو کہ گویا براہِ راست مشاہدہ کا نتیجہ ہے۔ یا جیسے خود ہاتھ سے چھو کر دیکھ لیا مگر بجز طریق تصوف کے اختیار کیے اس نعمت سے بہرہ مند ہونا آسان نہیں۔

نبوت کے باب میں اسی قدر کہنا کافی ہے۔ آئندہ صفحات میں میں یہ بیان کروں گا کہ اس کی ضرورت کیا ہے۔

علوم و فنون کی نشر و اشاعت کے نئے داعیات

دس سال کی ریاضت سے معرفت و حکمت کے نئے نئے گوشے چشمِ بصیرت کے سامنے آئے

عملی تصوف اختیار کرنے کے بعد میں علوم و فنون کے مشغلوں سے دست کش ہو گیا تھا۔ لیکن جب عزلت و خلوت گزینی پر دس برس کا عرصہ گزر چکا تو اس اثنا میں معرفت و حکمت کے کئی گوشے چشمِ بصیرت کے سامنے

آئے۔ کبھی ذوق نے یہاں تک دستگیری کی۔ کبھی دلیل و برہان کے بل پر یہاں تک پہنچا۔ اور کبھی کبھی تسلیم و رضا کی کیفیتوں نے پردہ کشائی کی۔ معلوم یہ ہوا کہ انسان صرف مادہ کی ترکیب و امتزاج ہی کا دوسرا نام نہیں بلکہ یہ جسم و قلب کے دوگونہ اتصال سے معرض وجود میں آیا ہے۔

قلب کی حقیقت اس کے عوارض اور صحت مندیاں

مگر یہ قلب کیا ہے؟ گوشت پوست کا وہ ٹکڑا نہیں جو مردہ اور زندہ تمام قسم کے حیوانات میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس سے مراد وہ مقام ہے جو معرفتِ الٰہی کا سرچشمہ ہے۔ اس حقیقت کا بھی ادراک ہوا کہ جس طرح جسم و بدن کے لیے ایک کیفیت صحت کی ہے جس پر کہ اس کی جسمانی سعادت کا دارومدار ہے اور ایک کیفیت بیماری کی ہے جو کہ اس کے لیے موجبِ ہلاکت و بربادی ہے۔ اسی طرح قلب و روح کے لیے بھی صحت و مرض کی دونوں کیفیتیں ثابت ہیں۔ اگر قلب و روح صحیح و تندرست ہے تو اس آیت شریفہ کی مصداق ہے:

الا من اتی اللہ بقلب سلیم — کہ نجات اسی کی ہے جس کو قلب سلیم بخشا گیا۔

اور اگر بیمار ہے، اور بیماری بھی وہ لاحق ہے کہ جو مہلک ہو تو اس آیت کریمہ کا منطوق ٹھہرے گا۔

فی قلوبہم مرض — ان کے دلوں میں مرض ہے۔

یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں جاہل رہنا سم قاتل ہے۔ اس کی نافرمانی دل کے مرض کو بڑھانے والی ہے اور اس کی معرفت و اطاعت ہی اس کا صحیح اور شافی علاج ہے۔ اس حقیقت کا انکشاف بھی ہوا کہ جس طرح جسم و بدن کے عوارض کا علاج بغیر ادویہ کے نہیں ہو پاتا اسی طرح قلب کی بیماریاں بھی باقاعدہ دوا اور علاج چاہتی ہیں۔

عبادات میں افعال و حرکات کی کمی بیشی کا فلسفہ

پھر جس طرح ادویہ میں شفا بخشی کی مخفی تاثیریں ہیں جن کو سرمایہ عقلی سے دریافت نہیں کیا جا سکتا بلکہ حاذق اور تجربہ کار اطبا ہی بتا سکتے ہیں۔ اسی طرح عبادات کا حال ہے جو بمنزلہ دواؤں کے ہیں کہ ان کی مقدار اور وزن میں بھی روحانی اسرار پنہاں ہیں۔ جن پر صرف انبیا علیہم السلام ہی کو اطلاع حاصل ہے۔ اور وہ بھی فیضانِ نبوت کا نتیجہ ہے تجربہ و علم کا نہیں۔ ان دس برس کے تجربوں سے اس بات کا بھی اندازہ ہوا کہ جس طرح ایک نسخہ مختلف اوزان اور مختلف النوع دواؤں سے ترکیب پاتا ہے اور وزن و نوع کا یہ اختلاف بے معنی نہیں ہوتا بلکہ شفا و ازالہ مرض کا راز اس میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ اسی طرح عبادات جن کو ادویۃ القلوب کہنا چاہیے، مختلف انداز کے افعال سے مرکب ہیں۔ مثلاً نماز میں سجدے زیادہ ہوتے ہیں اور رکوع کم، یا فجر کی نماز میں دو ہی فرض ہیں اور عصر میں چار۔ اس اختلاف میں بھی اللہ تعالیٰ نے کچھ بھید اور اسرار رکھے ہیں۔ جن کو صرف نبوت کی روشنی ہی کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے نزدیک جن لوگوں نے عبادات میں افعال و حرکات کے فلسفہ کو بے سود قیاس آرائیوں سے دریافت کرنے کی کوشش کی ہے، یا ان کو بے معنی اور محض اتفاقی قرار دیا ہے وہ سخت احمق اور جاہل ہیں۔

ادویہ اور عبادات میں جو وجہ مماثلت ہے اس کو پیشِ نظر رکھیے اور دیکھیے کہ جس طرح ادویہ کے کچھ اجزا تو ضروری اور بنیادی ہوتے ہیں، اور کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو بدرقات اور متممات کہنا چاہیے۔ اسی طرح عبادات میں کچھ ارکان و فرائض ہیں اور کچھ وہ ہیں جن کو نوافل اور سنن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ ان ارکان و فرائض کے متمم ہیں۔ مختصراً کہنا

یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام امراض قلب کے چارہ ساز ہیں اور عقل کے فائدہ تصرف کا دائرہ صرف اس حد تک وسیع ہے کہ اس کی وساطت سے ہم نے ان حقائق تک رسائی حاصل کرلی، اور یہ جان لیا کہ اس سے زیادہ کی ہمت اس میں نہیں۔ اس سے آگے کے حقائق کا نظارہ تو چشم نبوت ہی سے ممکن ہے۔ عقل کا کام صرف یہ ہے کہ اندھوں کی طرح یہ ہمارا ہاتھ پکڑ کر ان لوگوں کے سپرد کردے جو اس راہ کے نشیب وفراز کو پہچانتے ہیں اور اسی طرح ہم کو امراض قلوب کے ماہر طبیبوں کے پاس لے چلے جس طرح کہ مریضوں کو عموماً لے جایا جاتا ہے اور یہیں تک اس کو رسائی حاصل بھی ہے۔ اس کے بعد علم ومعرفت کے جس عالم کا آغاز ہوتا ہے وہاں یہ قطعی بے کار اور بے مصرف ہے۔

یہ ہیں وہ امر جو دس سال کی خلوت نشینیوں سے معلوم ہوئے۔

اعمال میں تساہل کے اسباب

پھر میں نے اس بات پر غور کیا کہ لوگوں کے دلوں میں نبوت اور حقیقتِ نبوت کے بارہ میں شکوک کیوں ابھرتے ہیں اور لوگ عمل میں قاصر و متساہل کیوں ہیں۔ جب اس نقطۂ نظر سے نظر دوڑائی تو اس کے چار سبب معلوم ہوئے:

(۱) فلسفہ اور علوم حکمیہ میں غور و خوض

(۲) تصوف کی غلط تدبیر

(۳) تعلیمیہ کے عقائد

(۴) علما کا طرزِ عمل

میں ایک عرصہ تک اس ٹوہ میں لگا رہا کہ ضعفِ ایمان اور ضعفِ عمل کے حقیقی اسباب کا کھوج لگاؤں۔ چنانچہ اس غرض سے میں متعدد لوگوں سے

علما اور ان میں سے ایک ایک کو پوچھا کہ شریعت کی پیروی و اطاعت میں تم کیوں متامل ہو۔ تمھارے دل میں کس نوعیت کے شبہات ہیں اور تمھارے دلوں میں کیا کیا وساوس اور راز پوشیدہ ہیں؟ میں ان سے یہ کرید کرید کر دریافت کرتا کہ اگر تم آخرت پر فی الواقع ایمان رکھتے ہو، تو اس کے لیے تیاری کیوں نہیں کرتے۔ اور تم کیوں اسے دنیائے دوں کے عوض بیچ ڈالتے ہو۔ کیا یہ کھلی ہوئی حماقت نہیں۔ جب دنیا کے معاملے میں تم اتنے سمجھ دار ہو کبھی دو روپے کے عوض ایک روپیہ قبول نہیں کرتے تو آخرت کے معاملہ میں یہ بے وقوفی کیوں روا رکھی جاتی ہے کہ بے انتہا آسائشوں کو محدود اور عارضی مسرتوں کے بھینٹ چڑھایا جا رہا ہے۔ لیکن اگر بدقسمتی سے تمھارا ایمان آخرت پر نہیں ہے، تب تمھیں سمجھ لینا چاہیے کہ تم صراحۃً کافر ہو۔ اس صورت میں تمھیں اصلاحِ نفس کی فکر کرنا چاہیے۔ اور یہ معلوم کرنا چاہیے کہ اس کفر کی تہ میں کون کون اسباب کارفرما ہیں جن کی وجہ سے تمھیں اقرارِ کفر پر جرأت ہو رہی ہے۔ اگرچہ کھلے بندوں تم اس کا اظہار نہیں کرتے۔

علما کا حال

ایک ہی سوال کے مختلف جواب ملے۔ کسی نے کہا کہ اگر شریعت کی محافظت ضروری ہو تو گروہِ علما کو اس کا کہیں زیادہ خیال رکھنا چاہیے تھا۔ حالانکہ فلاں مشہور عالم ہے، مگر اس حقیقت کے باوجود نماز نہیں پڑھتا۔ فلاں بہت بڑا فاضل ہے مگر شراب پیتا ہے۔ فلاں صاحب حرام خوری کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اوقاف کا مال کھا جاتے ہیں، یتیموں کی دولت سمیٹ لیتے ہیں اور بادشاہِ وقت کے وظیفہ خوار ہیں، لیکن رشوت قبول کر لینے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے۔ اسی طرح ایک صاحب صوفی صافی ہونے کے مدعی ہیں، ان کا کہنا ہے کہ میں علم معرفت کے ایسے درجہ تک پہنچ گیا ہوں کہ

وہاں عبادات کی کچھ حاجت نہیں۔ کسی نے کہا کہ اباحت ہی صحیح ہے۔ اباحت کے قائلین وہ ہیں جنھوں نے تصوف کو چھوڑ کر گمراہی اختیار کی ہے۔ یہ خود بھی گمراہ ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ تعلیمیہ نے یہ حجت پیش کی کہ حق کی پہچان ہی دشوار ہے کیونکہ جن راستوں سے گذر کر حق کی طرف پہنچنا ممکن تھا وہ سبھی تو بند ہیں۔ مذاہب و فرق میں وہ اختلاف ہے کہ اس بات کا فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ ان میں کون برسرِ حق ہے اور کون برسرِ حق نہیں۔ دلائل عقلیہ میں غضب کا تعارض اور تناقض ہے اور رائے و قیاس تو بالکل ناقابلِ اعتماد ہے۔ ان حالات میں یقین کی ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے وہ یہ کہ صاحبِ تعلیم کو تسلیم کیا جائے اور بس۔ اب آپ ہی بتایئے کہ یقین کو پا کر شک کو کون اختیار کرے۔

فلسفہ اور اس کے اثرات

کسی کسی نے میرے سوالات کا جواب دیا کہ جناب میں نے جن خیالات و افکار کو اپنایا ہے وہ بربنائے تقلید نہیں بلکہ سوچ سمجھ کر یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ مجھے فلسفہ کے مطالعہ سے اچھی طرح معلوم ہو گیا ہے کہ نبوت کا مقصد کیا ہے۔ میرے نزدیک نبوت کی غرض و غایت اس سے زیادہ نہیں کہ حکمت و مصلحت کے تقاضوں کو قائم رکھا جائے۔ عوام کو لڑائی جھگڑے اور فتنہ و فساد سے باز رکھا جائے اور اس طرح کی پابندیاں اور قیود ان پر عائد کی جائیں کہ یہ شہوات و خواہشات کی رَو میں نہ بہہ جائیں بلکہ دبے دبے رہیں اور اپنے کو قابو میں رکھیں۔ میں چونکہ ان جاہل عوام میں نہیں ہوں اور فلسفہ و حکمت کا پورا پورا ذوق رکھتا ہوں اور جانتا ہوں کہ مصلحت و حکمت کس انداز کی زندگی کی متقاضی ہیں۔ اس لیے تکالیفِ شرعیہ کے التزامات کو غیر ضروری سمجھتا ہوں۔

یہ ہے ان لوگوں کے ایمان کا سب سے اونچا زینہ جنھوں نے حکما فلسفیوں کے افکار کا مطالعہ کیا ہے اور ابن سینا اور فارابی کے ذریعہ ان کے خیالات و افکار کو حاصل کیا ہے۔ بظاہر یہ لوگ اسلام سے بہرہ مند بھی ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ملیں گے جو قرآن پڑھتے ہیں، نمازوں میں باقاعدہ حاضر ہوتے ہیں۔ اسلامی اجتماعات میں بھی حصہ لیتے ہیں اور زبان سے شریعت کے محامد بھی بیان کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود بادہ خوری، اور فسق و فجور کے دوسرے کاموں سے بھی دلچسپی رکھتے ہیں۔ ان سے اگر کہا جائے کہ اگر نبوت کا تصور صحیح نہیں ہے تو نماز پڑھنا کیا ضرور ہے؟ تو اس پر یہ کہتے ہیں کہ اس سے تھوڑی سی ورزش ہو جاتی ہے۔ اس کا یہ بھی فائدہ ہے کہ عوام کے ساتھ ربط قائم رہتا ہے اور اس طرح مال و دولت اور بال بچے ان کی زد سے محفوظ رہتے ہیں۔ ان میں کے بعض کہتے ہیں کہ شریعت و نبوت برحق ہے۔ لیکن جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ پھر شراب خوری کی وجہ جواز کیا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ شراب اس وقت ناجائز ہے جب کوئی شخص پی کر بدمست ہو جائے اور اخلاقی حدود کا خیال نہ رکھ سکے میرے لیے اس بنا پر جائز ہے کہ میں اپنے حکیمانہ ذوق کی وجہ سے قرینے سے بقدر ضرورت پیتا ہوں، علاوہ ازیں اس کا یہ فائدہ بھی ہے کہ اس سے ذہن و فکر کی صلاحیتیں بڑھتی ہیں اور دماغ میں تیزی آتی ہے۔

ابن سینا کی وصیت اور شراب نوشی

اور تو اور ابن سینا کو دیکھیے، اپنی وصیت میں اللہ تعالیٰ سے شرائع کی پیروی و احترام کا عہد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آئندہ تکالیف دینیہ کا پورا پورا خیال رکھوں گا، لیکن شراب خوری کو مستثنیٰ ہی رہنے دیتا ہے، زیادہ سے زیادہ اس سلسلہ میں جو احتیاط برتتا ہے وہ یہ کہ اب جو شراب پیوں گا تو لہو و لعب کی خاطر نہیں بلکہ محض دوا و شفا کی خاطر۔ یہ ہے اس ڈھنگ کے

فلسفیوں کا درجۂ ایمانی اور مرتبۂ علم کہ مالترام شریعت کے اقرار کے بعد بھی اس ام الخبائث کو چھوڑ دینے پر تیار نہیں۔ اسی طرح کے خیالات واہیہ سے سادہ لوح مسلمان اکثر ان کے دھوکہ میں آجاتے ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کے دام تزویر میں آجانے اور مات کھا جانے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ جو لوگ ان پر معترض ہوتے ہیں وہ ان کی سیرت و کردار اور ایمان و عقیدہ کی کمزوریوں کو بیان کرنے کے بجائے ان کے علوم جیسے ہندسہ یا منطق پر اعتراضات وارد کرنے شروع کر دیتے ہیں حالانکہ ان علوم کی تحصیل فی نفسہٖ ضروری ہے۔

نشرِ علوم کی طرف دوبارہ رجوع

میں نے جب ان حالات کو بچشم خود دیکھا، اور محسوس کیا کہ لوگوں میں مندرجہ بالا اسباب کی بنا پر گمراہی پھیل گئی ہے۔ ان کے ایمانوں میں فتور آگیا ہے اور عمل کے دواعی کمزور ہو گئے ہیں تو میں نے سوچا کہ کیوں نہ اصلاح احوال کی طرف توجہ کی جائے۔ جب کہ دل کا اصرار بھی اسی بات کا متقاضی تھا۔ اور یہ امر میرے لیے کچھ دشوار بھی نہ تھا کہ ان کے عقیدہ و عمل کی کمزوریوں کو کھول کر بیان کر دوں۔ کیونکہ میں حکما فلسفیوں کے علوم و فنون خوب پڑھے ہوئے تھا۔ پر خود غلط صوفیا کے تلبیسات کو بھی اچھی طرح سے جانتا تھا۔ تعلیمیہ کے عقائد بھی مجھ سے چھپے ڈھکے نہ تھے اور نام نہاد علما کی بدکرداریوں کو بھی آزما چکا تھا۔ دل نے کہا کہ اٹھو! اور خلق خدا کی اصلاح و ہدایت کا بیڑہ اٹھاؤ۔ آخر کب تک خلوت و عزلت میں رہو گے، اور فکر و ذکر کی لذتوں سے باہر نہیں آؤ گے جب کہ ایک دنیا گمراہ ہو رہی ہے اور بیماری نے ان لوگوں پر بھی قابو پا لیا ہے جن کو کہ طبیب یا چارہ ساز ہونا چاہیے تھا۔ ایک خیال یہ آتا کہ تو کس طرح ان تاریکیوں کو اجالے سے بدل سکے گا، جب کہ یہ دور ہی ظلمت و تاریکی کا ہے۔ اور دین میں تساہل روا رکھنے کو مطلق معیوب خیال نہیں کیا جاتا تو اگر

ان کو حق کی طرف بلائے گا بھی تو یہ ماننے والے کب ہیں، بلکہ الٹا تیرے دشمن ہو جائیں گے اور وہ وہ ستائیں گے کہ زندہ رہنا مشکل ہو جائے گا۔ اصلاح و ہدایت کا کام تو اسی وقت انجام پا سکتا ہے جب وقت اس کے لیے ساز گار ہو اور بادشاہ دین دار اور قاہر ہو جو اس کام کی حوصلہ افزائی کرے، اور زور و قوت سے دین کی باتوں کو منوائے۔

بادشاہ کا اصرار

یہ سوچ کر میں نے اللہ تعالیٰ سے معذرت چاہی اور عزلت گزینی کو بدیں وجہ مرجح سمجھا کہ بحث و مناظرہ سے ان لوگوں پر غالب آنا ممکن نہیں۔ پھر بغیر کسی تحریکِ خارجی کے بادشاہ کے دل میں خود بخود اس داعیہ نے کروٹ لی اور انھوں نے مجھے حکم دیا کہ خلوت کی پناہ گاہوں سے نکلوں اور نیشاپور جاؤں تاکہ اس ضعفِ ایمان و عمل کے فتنہ کا سدِ باب ہو سکے۔ اس حکم پر ان کا اس درجہ اصرار تھا کہ اگر میں اس کی مخالفت کرتا تو اس کو میری وحشت اور بد اخلاقی پر محمول کیا جاتا۔ میں نے بھی خیال کیا کہ معذرت و رخصت کا وقت نہیں رہا۔ اب اگر گوشہ نشینی نہیں چھوڑتا ہوں، اور اصلاح و ہدایت کا فریضہ انجام نہیں دیتا ہوں تو اس کو سراسر کسل اور آرام طلبی سمجھا جائے گا یا اس کی تہہ میں یہ ڈر پوشیدہ ہو گا کہ عوام کی ناراضی مول لے کر اپنے کو خواہ مخواہ ذلیل کیوں کروں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں مناسب نہیں۔ اور پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی تو ہے:

احسب الناس ان یترکوا ان یقولوا امنا وھم لا یفتنون ولقد فتنا الذین من قبلھم۔

کیا یہ لوگ اس غلط فہمی میں ہیں کہ ان کو اتنی سی بات پر چھوڑ دیا جائے گا کہ وہ کہہ دیں کہ ہم ایمان لائے اور ان کو آزمائش کی بھٹی میں ڈالا نہیں جائے گا اور ہم ان سے پہلے ایمانداروں کی آزمائش کر چکے ہیں۔

ولقد کذبت رسل من قبلك فصبروا علیٰ ما کذبوا واوذوا حتیٰ اتاھم نصرنا۔ ولا مبدل لکلمات اللہ۔ ولقد جاءك من ابناء المرسلین (الانعام: ۳۴)

جو پیغمبر آپ سے پہلے ہوئے ہیں ان کی بھی تکذیب ہوئی۔ لیکن انھوں نے اس تکذیب اور ایذا رہی پر صبر کیا۔ یہاں تک کہ ہماری مدد آپہنچی اور کوئی اللہ کے کلمات کو بدلنے والا نہیں اور آپ تک دوسرے انبیا کی خبر تو پہنچ ہی چکی ہے۔

اہل دل سے مشورہ طلبی

تاہم میں نے چند اہل دل اور ارباب مشاہدہ سے مشورہ کر لینا مناسب سمجھا سب نے یہی کہا کہ عزلت وخلوت کی لذتوں کو ترک کر دینا چاہیے اور ہدایت کے میدان میں اترنا چاہیے۔ اس پر مستزاد یہ کہ بہت سے صلحا نے منامات وکشوف کی بنا پر یہی رائے دی اور کہا کہ انشاء اللہ یہ اقدام خیر ہی پر منتج ہوگا جیسا کہ اس کا وعدہ ہے کہ وہ ہر ہر صدی کے آغاز پر اپنے دین کی تجدید کرے گا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تجدید و احیا کا فریضہ آپ ہی کے ہاتھوں اس طرح سر انجام پائے۔ ان خیالات کا آنا تھا کہ رجا کا پہلو استوار ہوا اور ان شہادتوں کے پیش نظر یہی قرار پایا کہ بادشاہ کے حکم کو مان لینا چاہیے۔ تب میں ذی قعدہ ۴۹۹ھ میں اس مہم کی تکمیل کے لیے نیشاپور کے قصد سے چل کھڑا ہوا۔ اتفاق ملاحظہ ہو کہ بغداد سے نکلنے کی بھی یہی تاریخ تھی یعنی ذی قعدہ ۴۸۸ھ۔ اس حساب سے عزلت گزینی کا زمانہ گیارہ برس کے لگ بھگ ہوتا ہے۔ میرا اس طرح خلوت وعزلت کے گوشوں کو یک دم ترک کر دینا بھی اللہ تعالیٰ کے عجائب مقدرات سے ہے۔ ورنہ یہ کبھی حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آیا تھا کہ کبھی ایسا بھی ہو سکے گا۔ یہ فیصلہ بالکل اسی ڈھنگ کا تھا جیسے بغداد چھوڑ دینا اور تمام طرح کے تعلقات کو منقطع کر دینا۔ اس زمانے میں کبھی وہم نہ گزرا تھا کہ یہ سب واقعات ہونے والے ہیں۔ یہ تو محض اس پروردگار عالم کا کرم ہے جو مقلب القلوب اور احوال وکیفیات پر اثر انداز ہونے والا ہے کہ اس نے

ارادہ و عزم کی ہمتیں اس آسانی سے بدل دیں اور کیوں نہ ہو جب کہ :

قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن۔	مومن کا دل اللہ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے۔

تعلیم و تدریس کے منصب کو دوبارہ اختیار کرنا جذبۂ ترک کے منافی نہیں

یہ واضح رہے کہ میں جانتا ہوں کہ علمی مشغلوں میں دوبارہ پڑنا اور پھر درس و تدریس کی مسندوں کو سنبھالنا اس کیفیت سے کہیں مختلف ہے جس کے تحت پہلے ان سب چیزوں سے دست بردار ہوا تھا، کیونکہ پہلے یہ حالت تھی کہ میں ایسے علم کی نشر و اشاعت میں مصروف تھا جو جاہ و طمطراق کا موجب ہوتا تھا، اور اب ایسے علم کی طرف رجوع ہو رہا تھا جو یہ سکھاتا ہے کہ عزت و جاہ کو ترک کیونکر کیا جا سکتا ہے

مجھے اس کا قطعی علم نہیں کہ میں اپنے ارادوں میں کامیاب ہو سکوں گا یا نہیں۔ ہاں اتنا البتہ یقین ہے کہ ہر چیز منشائے الٰہی کے تابع ہے۔ اور میرا یہ اقدام اپنا اقدام نہیں بلکہ اس کے کرمِ خاص کا نتیجہ ہے۔ اور میں خود اس فریضہ سے نمٹنے کے لیے آمادہ نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ مجھ سے خصوصیت سے یہ کام لینا چاہتا ہے اس سے ہر آن یہ دعا ہے کہ میرے اصلاحِ احوال کے درپے رہے، مجھے راہِ راست پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے تاکہ دوسروں کو بھی ہدایت نصیب ہو اور مجھے اس بات کی بھی توفیق بخشے کہ میں ہمیشہ حق کو حق سمجھوں اور باطل کو باطل اور پھر حق کی پیروی میں کوشاں رہوں اور باطل سے اجتناب کروں۔

ضعفِ ایمانی اور اس کے مہالک کا علاج

اس سے پہلے میں بیان کر چکا ہوں کہ موجودہ دَور میں کیونکر لوگوں میں دینی روح کمزور ہو چکی ہے۔ اب میں یہ بتاتا ہوں کہ ان ضعیف الایمان لوگوں کو

راہِ راست پر لانا کیونکر ممکن ہے۔ پہلے تعلیمیہ کو لیجیے۔ ان کی گمراہیوں کا وہی علاج ہے جو میں اپنی کتاب "قسطاس المستقیم" میں بیان کر چکا ہوں۔ اس جگہ اس کا ذکر کرنا طوالت کا باعث ہو گا۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جو اہلِ اباحت ہیں، جو شرح و اخلاق کی ہر قید سے آزاد ہیں۔ میں ان کے تمام شبہات کو سات قسموں میں تقسیم کر کے ایک ایک کا جواب دے چکا ہوں۔ اس کے لیے میری کتاب کیمیائے سعادت کا مطالعہ کیا جائے۔ باقی رہے وہ حضرات جن کا ایمان فلسفہ و علومِ حکمیہ سے خراب ہوا ہے اور اس حد تک خراب ہوا ہے کہ انھوں نے اصل نبوت ہی کو غیر ضروری قرار دے رکھا ہے۔ تو ان کی تشفی کی خاطر میں نے نبوت کی تفصیلات بیان کی ہیں اور اس کے وجود کو علم خواص الادویہ اور خصوصیاتِ نجوم وغیرہ سے ثابت کیا ہے اور اسی غرض سے میں نے اس مقدمہ کو پہلے ہی بیان کر دیا ہے اور اس میں خواص طب و نجوم سے نبوت پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ یہ طریق استدلال انہی کے علوم سے تعلق رکھتا ہے اور میری یہ عادت ہے کہ میں استدلال میں انہی علوم سے کام لیتا ہوں جن سے مخاطبین کا مخصوص لگاؤ ہو۔

ان کے علاوہ ایک اور جماعت ہے جو اپنی زبان سے تو نبوت کی ضرورتوں کو محسوس کرتی ہے لیکن جہاں تک اوضاعِ شرع اور مسائلِ دینی کا تعلق ہے ان کی بنیاد حکمتوں پر رکھتی ہے۔ ان کے کفر و انکار میں کوئی شبہ نہیں۔ کیونکہ دین اور مذہب ان کا مطبوع اصلی نہیں بلکہ خود ان کے نفس کا یہ تقاضا ہے کہ یہ متبوع بنیں اور بجائے نبوت کے ان کی پیروی کی جائے۔

حقیقتِ نبوت اور عقل کی نارسائی

ظاہر ہے کہ یہ نقطۂ نظر امرِ نبوت سے کوسوں دور ہے، کیونکہ نبوت کا اقرار تو یہ ہے کہ یہ لوگ عقل و ادراک کی کارفرمائیوں کو کافی نہ سمجھیں۔ اور یہ تسلیم کریں کہ اس کے علاوہ بھی معرفت کا ایک طور اور انداز ہے جس میں ایک ایسی آنکھ

وا ہو جاتی ہے جو مخصوص مدرکات کو دیکھتی ہے اور عقل ان مدرکات کے معاملہ میں اسی طرح معزول اور بے کار رہتی ہے جس طرح قوتِ سامعہ مثلاً رنگ و لون کی کیفیتوں کا کوئی تجربہ نہیں رکھتی اور قوتِ بصر نغمہ و صوت کا ادراک نہیں کر سکتی، یا جس طرح کہ تمام حواس معقولات کو محسوس نہیں کر سکتے۔

اب کوئی شخص عقل سے ماورا اور بالا ادراک کے ایک طور اور انداز کو نہیں مانتا تو نہ مانے۔ میں نے تو اس کے امکان کو ثابت کر دیا ہے۔ بلکہ اس کے وجود تک کو ثابت کر دیا ہے۔ اگر کوئی شخص اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے تو اس نے گویا اس بات کو مان لیا کہ یہاں اس عالم کون و فساد میں متعدد امور ہیں جن کی خصوصیات تک مجرد عقل سے رسائی ممکن نہیں۔

افیون کی مثال

افیون ہی کو مثال کے طور پر دیکھیے اس کا ایک دانگ انسانی زندگی کو ختم کر دینے کے لیے کافی ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ اس میں بلا کی برودت، اور ٹھنڈک ہے۔ اس کے کھا لینے سے عروق و شرائین میں خون منجمد ہو جاتا ہے اور اس کی حرکت و گردش ایک دم رک جاتی ہے۔ جو شخص بھی علم الطبیعات سے مس رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ برودت پیدا کرنے والے دو ہی عنصر ہو سکتے ہیں۔ ایک مٹی اور ایک پانی۔ پھر یہ بھی ہر کوئی جانتا ہے کہ مٹی اور پانی سیروں کی مقدار میں ہوں جب بھی ان میں برودت کی اتنی مقدار پیدا نہیں ہو سکتی جتنی کہ ایک دانق افیون میں ہے۔ اب اگر طبیعیات کے ایک عالم کو جو افیون کی اس خصوصیت سے واقف نہ ہو یہ کہا جائے گا کہ اتنی سی افیون میں برودت اور ٹھنڈک کی اتنی وافر مقدار پنہاں ہے تو وہ اس حقیقت کو اس بنا پر تسلیم کرنے سے انکار کر دے گا کہ اس میں تو اجزائے ناریہ و ہوائیہ پائے جاتے ہیں اور یہ ان دو چار اور گرم عنصروں سے مرکب ہے؟ اس لیے یہ بات کیونکہ

قرین عقل ہو سکتی ہے کہ یہ اس درجہ بارود ہو۔ بالخصوص جب کہ پانی اور ہوا کے مرکبات میں برودت کی اس درجہ مقدار پائی نہیں جا سکتی۔"

افیون کی اس مثال کو ذہن میں رکھیے اور پھر دیکھیے کہ کیا فریب خوردگان فلسفہ و حکمت کے دلائل کا یہی انداز نہیں؟ انھوں نے ہر ہر چیز کو عقل و ادراک کے محدود پیمانوں سے جاننے کی کوشش کی ہے۔ اور جب دیکھا ہے کہ کچھ حقائق ان پیمانوں کی گرفت میں نہیں آتے تو ان کو محال جان کر انکار کر دیا ہے۔

رویائے صادقہ کی مثال

یہی حال خوابوں کا ہے۔ اگر ذہن انسانی نے سچا خواب کبھی نہ دیکھا ہوتا، اور کوئی مدعی یہ دعویٰ کرتا کہ جب اس کے حواس اپنے اپنے وظیفہ و فعل سے محروم ہو جاتے ہیں اور فکر و ادراک کی محدود صلاحیتیں بظاہر کام نہیں کرتیں تب اس کے ذہن پر مستقبل کے دریچے کھل جاتے ہیں اور وہ غیب کی باتیں جاننے لگتا ہے تو اس انداز کے ناقص العقل حکما اس مشاہدہ کا انکار کر دیتے اور اس پر خندہ زن ہوتے۔ کیونکہ یہ ادراک کی کسی ایسی قسم کے قائل ہی نہیں جو حواس سے ماورا ہو۔ اسی طرح اگر عام لوگوں کو آگ کے افعال و خصوصیات کا پہلے سے علم نہ ہوتا، اور کوئی جاننے والا کہتا کہ دنیا میں ایک ایسی عجیب و غریب چیز بھی پائی جاتی ہے جس کی تھوڑی سی مقدار بھی اگر کسی شہر میں رکھ دی جائے تو پورے شہر کو نگل جانے اور راکھ کا ڈھیر بنا دینے کے لیے یہ کافی ہے۔ اور پھر اس کے بعد یہ کہ شہر حرفِ غلط کی طرح صفحۂ ہستی سے مٹ جائے۔ یہ خود اپنی ذات کو بھی لقمۂ اجل بنا لیتی ہے۔ اور فنا کے گھاٹ اتار دیتی ہے، تو ایسے آدمی کی جو آگ کی ان خصوصیات کو بیان کرتا ہے، لازماً تکذیب کی جاتی اور کہا جاتا کہ صاحب یہ محال ہے، اور خرافات سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اکثر عجائب آخرت کا یہی حال ہے کہ انسان چونکہ پہلے سے ان سے آشنا

نہیں ہے۔ اور اس کے محدود حواس اس نوع کا کوئی ادراک نہیں رکھتے، اس لیے انکار کرتا ہے۔

نقوش کی مثال

ان حالات میں ہم عالم طبیعیات سے دریافت کریں گے کہ جب آپ نے افیون کے معاملہ میں اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ اس میں تبرید کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ حالانکہ اس کی توجیہہ عقل سے ہونا ممکن نہیں تو یہ کیوں مستبعد سمجھا جاتا ہے کہ اوضاع شرعی اور مسائل دین میں بھی کچھ ایسی حکمتیں پنہاں و مستتر ہوں کہ جن کا تعلق دلوں کے علاج و تزکیہ سے ہو اور بجز چشم نبوت کے اور کوئی آنکھ ان کا احاطہ نہ کر پاتی ہو۔ اور سنیے اس سے بھی عجب تر ایک بات یہ ہے کہ عجائب الخواص[1] نامی ایک کتاب میں جو اسی گروہِ حکما میں سے کسی کی تصنیف ہے یہ لکھا ہے کہ اگر نیچے لکھے ہوئے دو نقش ایسی حاملہ دیکھ لے اور پھر اپنے پاؤں تلے روند ڈالے، جو عسرتِ ولادت کا شکار ہے تو بغیر کسی تاخیر اور تکلیف کے فوراً بچہ پیدا ہو جائے گا۔ اس کے امکان کا ان واماندگانِ عقل نے اقرار کیا ہے اور ان نقوش و طلسمات کی اس خصوصیات کو تسلیم کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جو شخص تاثیراتِ اشیا کا اس حد تک ماننے والا ہے اس کی عقل میں کیوں اتنی گنجائش نہیں کہ عبادات میں جو مصالح مضمر ہیں ان کو بھی اسی طرح تسلیم کرے اور اس حقیقت کا اعتراف کرے کہ صبح کی دو، ظہر کی چار اور مغرب کی تین رکعتوں میں ایسے معنوی فوائد ہیں جن پر صرف چشمِ نبوت ہی کی نظر پڑ سکتی ہے اور نورِ نبوت ہی سے ان کے مصالح کا انکشاف ممکن ہے۔

---

[1] موجودہ فہرستوں میں اس نام کی کوئی کتاب مذکور نہیں۔

۶	۱	۸
۷	۵	۳
۲	۹	۴

د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ا	و

وہ دو نقوش اوپر درج ہیں۔

فلسفہ زدہ اشخاص کا ذہنی تضاد

اگر ہم کہیں کہ ان فوائد کا تعلق اختلافِ اوقات سے ہے تو یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی اور اس کو خلافِ حکمت گردانتے ہیں۔ لیکن اگر اسی حقیقت کو پیرایۂ بیان بدل کر یوں کہیں تو مان لیتے ہیں اور کسی تامل کا اظہار نہیں کرتے کہ اگر آفتاب وسطِ آسمان میں ہو تو اس پر یہ فائدہ مرتب ہوتا ہے۔ زوال میں ہو تو اس کا یہ حکم ہے اور اگر غروب ہو رہا ہو تو یہ تاثیر ہے۔ اوقات کی ان تبدیلیوں پر ان کا ایمان اس درجہ محکم ہے کہ اس پر جنم پتری کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اور موت و حیات کی پیش گوئیاں کرتے ہیں۔ لیکن یہی صورتِ حال اگر اوقاتِ نماز میں پیش آئے تو ان کا جذبۂ انکار ابھر آتا ہے۔ آخر اس میں کیا معقولیت ہے کہ منجم کی بات تو صحیح ہو جس کے جھوٹ کا سو مرتبہ تجربہ کر چکے ہیں، لیکن پیغمبر کی بات صحیح نہ ہو جو تہمتِ کذب سے کبھی متہم ہی نہیں ہوتا۔

جھوٹے منجمین پر ان کے ایمان کی یہ کیفیت ہے کہ اگر کوئی ازراہِ کہانت ان سے یوں کہہ دے کہ اگر تم نے اس وقت کوئی نیا کپڑا زیب تن کیا جب آفتاب وسطِ آسمان میں ہوگا، اور فلاں ستارہ اس کے سامنے آئے گا اور فلاں برج روبرو ہوگا تو تم مارے جاؤ گے، تو اس پر یہ جھٹ ایمان لے آئیں گے اور کپڑے نہیں پہنیں گے۔ چاہے جاڑے سے ٹھٹھر ٹھٹھر کر مر ہی جائیں۔ ان عجائب کو تو یہ کہہ کر یہ لوگ مان لیتے ہیں کہ ان میں کچھ مخفی اسباب و تاثیرات ہیں لیکن جب انبیاء

کے معجزات کا ذکر آئے گا تو یہ بدکیں گے اور ان کی عقل میں اتنی وسعت نہ پیدا ہو سکے گی کہ ان کو بھی مان لیں اور یہ تسلیم کر لیں کہ بعض نامعلوم اسباب کی بنا پر ایسے خوارقِ عادت کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے۔

امورِ نبوّت کا تجربہ و مشاہدہ ممکن ہے

ممکن ہے بعض فلسفہ زدہ حضرات ادویہ و نجوم میں تو تاثیرات کے قائل ہوں لیکن یہ تسلیم نہ کریں کہ تعداد رکعات، رمی جمار، ارکان حج یا دوسرے تقلیدی امور میں بھی اس نوع کی تاثیرات ہو سکتی ہیں۔ لیکن جب غور کریں گے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہ پائیں گے۔ جس طرح ان چیزوں میں مخفی اسباب کی بنا پر کچھ تاثیرات ہیں اسی طرح عبادات کی ترکیب و ساخت میں بھی مخفی وجوہ کی بنا پر مصلحتیں اور فوائد ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس پر کوئی شخص یہ کہے کہ نجوم و طب کا تو میں نے تجربہ کیا ہے اور بعض تجربات کو اس سلسلہ میں صادق بھی پایا ہے۔ اس لیے ان کی تصدیق کرتا ہوں اور ان میں کوئی استبعاد یا اچنبھا محسوس نہیں کرتا۔ لیکن امورِ نبوت کا مجھے کوئی تجربہ نہیں۔ اس لیے ان کو بغیر دلیل کے کیونکر مان لوں۔ ایسے شخص سے کہا جائے گا کہ تمھارا یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ اکثر امور میں تم اطبا اور منجمین کے تجربات پر بغیر جانے بوجھے بر بنائے اعتماد و تقلید ایمان رکھتے ہو۔ اور اگر یہ صحیح ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اسی طرح امورِ نبوت کے سلسلہ میں انبیا پر اعتماد کیا جائے جنھوں نے کہ اپنے تجربہ سے ان کی حقانیت کو محسوس کیا ہے کیونکہ ان کی پیروی و اطاعت کا یہ فائدہ بھی ہو گا کہ تم خود بھی ان امور کے اندر جو فوائد و حکم ہیں، ان کا مشاہدہ کر سکو گے۔

(اشرف پریس لاہور)

اسی مصنف کے قلم سے

عقلیات ابن تیمیہ

علامہ ابن تیمیہ کی پوری زندگی الحاد و زندقہ کے خلاف جہاد میں بسر ہوئی - انھوں نے جس کامیابی و ہنرمندی سے کتاب و سنت کے رخ زیبا کو نکھارا ہے ، بدعات کی پُرزور تردید کی ہے اور اسلام کے چہرۂ روشن سے یونانیت اور عجمیت کے دبیز نقابوں کو ہٹایا ہے ، یہ انہی کا حصہ ہے - بلاشبہ یہ اپنے دور کے عظیم مجدد و مصلح تھے -

ان کا سب سے بڑا کارنامہ یا شاہکار یہ ہے کہ انھوں نے اپنے زمانہ کے ''عقلیات'' کو بکمال ژرف نگاہی کھنگالا ہے اور تنقید و احتساب کے بعد ثابت کیا ہے کہ ان کے مقابلہ میں اسلام کا عقلی موقف کہیں زیادہ صحیح ، استوار اور متوازن ہے - اس کتاب کا موضوع ان کی یہی گراں قدر تنقیدات ہیں جو کسی طرح بھی بیکن اور لائبنیز کی تنقیدات سے کم تیکھی اور کم تیز نہیں -

اعلیٰ قسم 9/00 روپے

اخباری کاغذ 6/00 روپے

مسلمانوں کے عقاید و افکار

یعنی علامہ ابوالحسن اشعری کی ''مقالات الاسلامیین''
کا اُردو ترجمہ

از مولانا محمد حنیف ندوی

مع مقدمہ ، حواشی اور اشاریہ

''مقالات الاسلامیین'' علامہ اشعری کا وہ علمی شاہکار ہے جسے افکار و نظریات کا دائرۃ المعارف کہنا چاہیے ۔ اس میں علامہ نے چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ان تمام عقاید و افکار کو بغیر کسی تعصب کے بیان کر دیا ہے جو صدیوں ہمارے ہاں فکری و کلامی مناظروں کا محور بنے رہے ۔ اس کے مطالعہ سے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ مسلمانوں نے نفسیات ، اخلاق اور مادہ و روح کے بارہ میں کن کن علمی جواہر پاروں کی تخلیق کی ہے وہاں یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آ جائے گی کہ ماضی میں فکر و نظر کی کمی نے کن کن گمراہیوں کو جنم دیا ہے ۔ اور ان گمراہیوں کے مقابلہ میں اسلام نے کسی معجزانہ انداز سے اپنے وجود کو قائم اور برقرار رکھا ہے ۔

یہ حصہ اول کا ترجمہ ہے ، حصہ دوم زیر طبع ہے ۔

9/00 روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور

سرورق زرین آرٹ پریس لاہور میں چھپا